اسرار اساطیر هند

خدایان ودایی

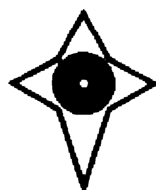


دکتر امیرحسین ذکرگو

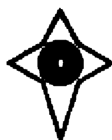
اسرار اساطیر هند

(خدایان ودایی)

دکتر امیر حسین ذکرگو



انتشارات فکر روز



انتشارات فکرروز

اسرار اساطیر هند
(خدایان ودایی)

نویسنده دکتر امیرحسین ذکرگو

آماده‌سازی، طرح و اجرا فکرروز
اپراتور کامپیوتر الهه ملک‌محمدی
طرح جلد مریم محسنی

لیتوگرافی متن و جلد فکرروز
مونتاژ متن و جلد محسن حقیقی
روتوش ماکان زعفرانی
تهیه‌ی زینک علیرضا احتشام زاده

چاپ متن گلشهر

ناظر چاپ محسن حقیقی

نوبت چاپ اول، ۱۳۷۷
تعداد ۲۲۰۰ نسخه
بها ۱۲۵۰ تومان

دفتر مرکزی: تهران، کریمخان‌زند، آبان شمالی، خیابان ۱۲، شماره‌ی ۲۲
تلفن: ۸۹۱۳۵۴ نمابر: ۸۸۹۲۲۴۰

●

اداره‌ی فروش: تهران، سیدجمال‌الدین اسدآبادی (یوسف‌آباد)، کوچه ششم، پلاک ۲۶
تلفن: ۸۸۵۶۹۶۳

●



عضو هیئت مؤسس شرکت سهامی پخش و توسعه‌ی کتاب ایران (پکا)
فروشگاه مرکزی: تهران، خیابان انقلاب، بین فلسطین و وصال شیرازی، شماره‌ی ۱۰/۳۹
تلفن: ۶۴۹۸۴۲۶ـ۶۴۹۳۳۹۱ نمابر: ۶۴۱-۸۶۹

ISBN: 964-343-003-0 شابک ۹۶۴-۳۴۳-۰۰۳-۰

روشن از پرتو رویت نظری نیست که نیست
منت خاک درت بر بصری نیست که نیست
ناظر روی تو صاحب نظرانند ولی
سرّ سودای تو در هیچ سری نیست که نیست
«حافظ»

پیشگفتار

اسطوره جلوه‌گاهِ هنر و اندیشه‌ی هر قوم و ملتی است و اسطوره‌ها ماندگارترین پدیده‌هایند که با دو روی آشکار و پنهان، روشن‌ترین و نهفته‌ترین تعالیم فرهنگی را در خود جای داده‌اند. در اسطوره‌شناسی واقعیت‌های فیزیکی جای چندانی ندارند و حقایق و ارزش‌های معنوی در پس تجلیات صوری آنها مستوراند.

حقایق مکتوم نه تنها در اسطوره‌های هند ، که در هر هنری که در سرزمینِ رمزها و رازها به ظهور رسیده و ماندنی شده، جایی بسزا داشته و دارد.

با بزرگْ استادی درباره‌ی هندوئیسم سخن می‌رفت که گفته شد: اگر اسلام با ژرف‌ترین و برترین معارف دینی، با ادبیات جاودانه شد، معارف بلند هند نیز به

بلندای قامتِ خویش در هنرهای نمایشی و تجسمی به ویژه در پیکرتراشی، ماندگار گشت. به گونه‌ای که کمتر مقالتی از اسلام می‌توان یافت که هندوی خردمند با فرهنگ خود آن را نتواند بفهمد.

غیب آگاهی که اساس و پایه‌ی اولیه‌ی باورهای دینی و منشاء پیدایش اساطیر است، در تمام معارف هند امری است بدیهی و همه‌گیر. بی‌توجهی به ویژگیِ غیبْ‌باوری در جامعه‌ای چنین کهن، و فرهنگی گسترده و رنگارنگ، به واقع دور از انصاف است.

نادیده انگاشتن کتاب‌ها و آثاری که در وحدت با ادیان الهی و تصدیق معارف بلند انسانی و حتی اسلامی به وسیله‌ی هندوان نگاشته شده، ناشی از کج‌اندیشی است. تحمیل باورهای عامیانه و ابتدایی درباره‌ی اعتقاد به خدایان و اربابِ متفرق بر اندیشمندان این قوم، و یا حمل اقداماتِ عالمانه و جریان‌های فکری توحیدی بر سیاست، ناشی از ناپختگی و عدم درکِ معارف عمیق این سرزمین است.

در تاریخ هند ، قلندران و دراویش هندوی پیرو آیین بکتی Bhakti (عشق الهی) چنان با صوفیان مسلمان امتزاج یافتند که گاه مسلمان و هندو بودنِ آنان به شبهه رفته، و هر گروه ترجیح داده که در همان حال که به دیگری انتساب دارند، به خود منسوبشان نماید. اشخاصی چون نامدیو، رامداس، گرونانک، کبیر و سایبابای اول از نمونه‌های بارز این مسلک بودند که چندی نیز به مسجد درآمدند و شعار مسلمانی سر دادند و شیوه‌ی زیست مسلمانی سر گرفتند؛ و یا مسلمانانی بودند که نامِ هندو برگزیدند، در حریم هندوان زندگانی کرده و آداب مسلمانی را رواج دادند.

انسان در آیینه‌ی زنگار گرفته‌ی وجود خویش، چنان ویژگی‌هایی را از خدای دیده است که واکنشِ آغازین‌اش در شناخت، فریاد تشبیه بی‌تنزیه بوده، ولی در پایانِ مسیر به چنان معرفتی در حیرت نایل آمده که ناتوانیِ شناخت،

حاصلِ آن بوده است. العجز عن درک الادراک، ادراک.

تا بدان جا رسید دانش من که بدانم هنوز نادانم

در سال‌های ۱۳۷۰ تا ۱۳۷۳ در خانه‌ی فرهنگ جمهوری اسلامی ایران - دهلی نو، گروهی از اندیشمندان گرد آمدند که با فریبایی‌های هند و اجمالاً با پیش فرض‌های همسانی‌های تمدن‌های آسیایی، آریایی ، و اشتراکات دینی، تاریخی، زبانی، ادبی و آدابی، و کارهای انجام شده در ایران و آنچه ایرانیان در هند بر جای گذاشته بودند، آشنایی و چه بسا شناخت دقیق داشتند؛ شبیه قاره را دریافته بودند و راه کارهای فرهنگی را می‌شناختند.

گروه پس از سه سال و نیم به مجموعه‌ی پژوهش‌هایی دست یازیده است که می‌بایستی تفصیل آن را به مقالتی دیگر واگذاشت. از آن مجموعه است «اسرار اساطیر هند» که دوست فاضل و ارجمندم دکتر سید امیر حسین ذکرگو آن را با توانایی پی گرفته و به انجام رسانده‌اند.

جناب ذکرگو با تسلط بر زبان‌های انگلیسی، هندی ، اردو و سانسکریت ، و دکترا در «تاریخ و فلسفه‌ی هنر» و همچنین آشنایی با فرهنگ اسلامی و تجارب ارزنده در غرب و شرق، و از همه مهم‌تر، قریحه‌ای لطیف و هنری به این میدان آمده، و با حضور هشت ساله‌ی خود در هند ، زمینه‌های خوبی را کاویده و با قلمی روان به رشته‌ی تحریر درآورده‌اند. امید دارم چنین کسی که به سخت‌کوشی و پشتکار شهره گشته، پژوهش فوق را پی گیرد تا جلد دومِ این مجموعه را که شامل «علم‌الاساطیرِ متأخر شده» خواهد شد، و جای خالی آن در میان آثار منتشره در باب هندشناسی در ایران کاملاً محسوس است، به یاری پروردگار به ثمر رساند.

محمد باقر کریمیان

رایزن فرهنگی اسبق جمهوری اسلامی ایران

دهلی‌نو

آغاز سخن

انا خلقناکم من ذکر و انثی و جعلناکم شعوباً و قبائلاً لتعارفوا

به گواهی قرآن کریم، یکی از اهداف خلقت و ایجاد تنوع در آن و پدید آمدن انسان‌ها در رنگ و نژاد و ملل مختلف، رسیدن به شناخت و معرفت نسبت به احوال اقوام بشری (لتعارفوا) است که در نتیجه‌ی این معرفت انسان می‌تواند خویش را محک زند و مقام و مرتبه‌ی خود را در پیشگاه درگاه با عظمت پروردگار دریابد که «ان اکرمکم عندالله اتقیکم».

درست مثل اینکه همین دیروز بود؛ هشت سال و اندی پیش را می‌گویم. وقتی عزم به هند آمدن کردم از طریق مرحوم استاد دکتر مهدی برکشلی، با هندشناس برجسته جناب دکتر محمد حسین مشایخ فریدنی آشنا شدم (روحشان شاد و یادشان گرامی باد). نامش و آوازه‌اش را شنیده بودم، ولی تا آن زمان از نزدیک ندیده بودمش. مردی بود آرام و با وقار، عالم و با تقوی، با جثه‌ای کوچک ولی عشقی بزرگ و شوری زایدالوصف نسبت به هند . وقتی خدمت رسیدم و دانست که عازم هند هستم، لبخندی زد و چشمانش را بست. گویی

می‌خواست خاطرات یازده سال اقامتش در شبه قاره را در همان چند لحظه مرور کند. آنگاه برایم از هند سخن آغاز کرد.

از عشق ایرانیان به هند از قدیم‌الایام گفت و ابیاتی را که منعکس کننده‌ی این دلبستگی بود برایم خواند. بیت زیر هنوز با صدای استاد فریدنی در ذهنم مانده است:

در ایران نیست جز هند آرزو بی‌روزگاران را
تمام روز باشد حسرت شب روزه‌داران را[1]

و یا این ابیات:

اسیر هندم و زین رفتن بیجا پشیمانم
کجا خواهد رساندن پرفشانی مرغ بسمل را
ز شوق هند زان سان چشم حسرت بر قفا دارم
که رو هم گر به ره آرم نمی‌بینم مقابل را
به ایران می‌رود نالان کلیم از شوق همراهان
به پای همرهان همچون جرس طی کرده منزل را[2]

پس از چندین و چند ملاقات، پیش از عزیمت به هند ، کتب و نوشته‌های موجود درباره‌ی شبه قاره را مطالعه کردم. درک ارتباط عمیق کهن میان ایرانیان و هندیان بر ابهامم نسبت به هند افزود. مگر هند دیار بت‌پرستان نیست؟! مگر هند سرزمین هفتاد و دو ملت و معبودان کثیر نیست؟! پس چگونه است که ایرانیان مسلمان تا این اندازه به هند دلبسته‌اند؟!

۱. بیت از ملامحمد سعید مازندرانی.
۲. ابیات از کلیم کاشانی.

سفر به هند نیز در ابتدا نه تنها از این ابهام نکاست، بلکه آگاهی از جمعیت عظیم مسلمین در این دیار، در ذهنم سئوالات نوینی را پروراند. چگونه مسلمان می‌تواند با بت‌پرست به همزیستی برسد؟! آیا وحدتِ کفر و ایمان ممکن است؟! آیا اینها کافرند؟! و سئوالاتی از این قبیل...

رفته رفته اهمیت «لتعارفوا» در آیه‌ی شریفه‌ی فوق در ذهنم قوت گرفت و نقش این شناخت در تشخیص مرتبه‌ی تقوی (ان اکرمکم عندالله اتقیکم) روشن‌تر گشت. در جریان سفرهای تحقیقاتیم از مزار صوفیانِ به نام هند چون «خواجه معین‌الدین چشتی»، «خواجه نظام‌الدین اولیاء»، «خواجه قطب‌الدین بختیار کاکی» و دیگران به رأی‌العین دیدم که هندوها، سیک‌ها و جین‌ها با حضور دل به زیارت مقابر این مسلمانان می‌آیند.

این دیگر چه سرزمینی است؟! مگر این قوم نمی‌دانند که صوفیانِ هند مسلمان و موحد بوده‌اند، و مگر اعتقاد به توحید با کثرت معبودان در باورهای هندوئیسم مغایر و متباین و متضاد نیست؟!

این ابهامات و تحیرات بر آنم داشت تا پای صحبت زهاد و مرتاضین و علمای هندو بنشینم، تاریخ معنوی هند را مطالعه کنم و با شخصیت‌های بلند مرتبه‌ای چون کبیر، سای بابای اول، راما ، کریشنا ، ویوِک آنند و حتی مهاتما گاندی، که با سادگی زیست و مبانی معنوی اندیشه‌اش چهره‌ی هند را دگرگونه کرد، آشنا شوم. دانستم گرچه این بزرگان عنوان هندو را با خود همراه دارند، ولی هیچ‌یک بت‌پرست نبوده‌اند. تعمق بیشتر در موضوع، روشن ساخت که اعتقاد به وجود نیروی واحد لایزال، نیروی بی‌شکل و بی‌نام در بسیاری از کتب مقدسِ ایشان چون اوپانیشادها جایگاهی بس رفیع دارد و در پسِ این کثرات و تنوعات، وحدت و یگانگی قرار گرفته است. دریافتم که آنچه را که پیروان آیین هندو «خدا» می‌نامند (و یا اینکه ما آن را خدا ترجمه می‌کنیم!) موجوداتی اساطیری هستند که به هیچ وجه معادل خداوندِ یکتا، و واجب‌الوجود و قائم به

ذات، که ما در فرهنگ اسلامی بدان اعتقاد داریم، نیستند. علما و متفکران هندو بر این عقیده‌اند که ابداع شخصیت‌های اسطوره‌ای و داستان‌های منسوب به ایشان، به منظور انتقال مفاهیم عمیقی است که درک آن به صورت انتزاعی دشوار است و لذا ادبا و نویسندگان کهن، آنها را به شکل قصه نگاشته‌اند تا پندی برای آیندگان باشند، والاّ حقیقت و جان عالم، واحدی است بی‌شکل و بی‌نام.

نوشته‌ها و سخنان آنان عاملی بود برای تأمل بیشتر و تجدید نظر در شناختی که از آیین‌ها و ادیانِ شبه قاره داشتم. مگر چنین نیست که «الطرق الی‌الله بعدد انفاس الخلائق»؟! مشابهِ مضمونِ همین حدیثِ اسلامی به زبان سانسکریت از راما کریشنایِ هندو مذهب نقل شده که: Jato mat tato path (راه‌هایی که به خدا ختم می‌شود به تعدادِ مذاهبِ موجود است).[3] پس باید طریقت اینها را شناخت. در ضمنِ مطالعه‌ی کتب مقدس هنود و کسب شناخت نسبی نسبت به معبودان کثیر این قوم، گاه و بیگاه به معابد سری می‌زدم و اندک زمانی را به نظاره و تفکر می‌گذراندم. اگر مسجد و معبد دو راه و دو مسیر باشند، شناخت تفاوت آنها می‌بایست قدری از ابهامات کم می‌کرد و تا حدی راهگشا می‌بود. معبد کجاست؟! و مسجد کدام است؟!

معبد کجاست؟

هنگامی که سخن از معابد هند به میان می‌آید، ذهن به سوی بناهای عظیم و پر رمز و راز، بُتکده‌های آراسته و اصنامِ گوناگون، حلقه‌های گل‌های زعفرانی رنگ، بوی عود، آوای مناجاتِ کاهنان، چشم‌های بسته‌ی پرستندگان و دست‌ها و انگشتانی که به حال مراقبه و دعا در جلوی سینه‌ها به هم فشرده شده‌اند، متوجه

3. Swami Vireswarananda, Spritual Ideal for the Present Age, 1983, India.

می‌گردد. بناهایی که پیچیدگیِ برخاسته از مبانی عقیدتی آن ـ از کثرت تندیس‌ها و تنوع نقوش گرفته تا حجاری‌ها و فرم‌های متعدد و متکثر ـ در برون و درون معبد تجلی کرده است. معبد هندو مکانی است که خدا ـ که خارج از معبد، در کوچه و خیابان و در کسب و کار تنها در ذهن پرستندگان و بندگان جریان دارد، و چون خاطره‌ای از جمال و جلال و رحمت و قهر تنها در زمینه‌ی فکری افراد جاری است ـ تجسم و عینیت می‌یابد؛ فضایی مشخص را اشغال می‌کند، شکل و هیئت خاصی به خود می‌گیرد و با پرستنده‌ی خویش ارتباط و اتصالی عینی و مستقیم برقرار می‌نماید. و این تنها یک خدا نیست! خدایانِ مختلف به صور و اشکال و هیئت‌های متنوع، که هریک معرف یک یا چند صفت از اسماء و صفات رب‌الارباب هستند، در مواضع متفاوتی از معبد قرار می‌گیرند. همه در خور پرستش و شایسته‌ی نیایش و بایسته‌ی عبادتِ خالص و بی‌آلایش. و پرستنده‌ی عابد، ضمن ادای احترام به همگی، که چون افاضل کرام و دانشمندانِ بنامِ رشته‌های گوناگونِ شریان‌های هستی، مقام و مرتبه‌ی خود را دارند، به سوی معبود مورد نظرش، که یا طبیعتاً با طبع او سازگار است و یا نوع نذر و نیازش بیشتر در حیطه‌ی مسئولیت آن معبود خاص می‌باشد، روانه می‌شود. ادای احترام می‌کند، به راز و نیاز می‌پردازد، و پیشکشی برای جلب رضایت او، و برآورده شدن حاجت خود، در آتش مقدس (آگنی) می‌افکند.

گاهی پرستندگان اجتماع می‌کنند و روز مبارکی چون روز تولد معبود خاصی را جشن می‌گیرند و در مقابل تمثال او به سرور می‌پردازند، سرود می‌خوانند و در وجد و خلسه فرو می‌روند. پیکره‌ی آن را غرق در گل می‌کنند، به آن طعام پیشکش می‌کنند و...

و جالب اینجاست که علی‌رغم تعددِ معبودان، تنازع و تفرقه‌ای در مجموعه حس نمی‌شود. چرا که همه برای عبادت «او» آمده‌اند و «او» همانگونه که دارای اسماء و صفات بی‌شمار است، اشکال و صور گوناگونی نیز دارد، و

معبد محل ظهور روح واحد در تجلیات کثیرِ «او» است. همانطور که جهان و تنوعاتش عرصه‌ی ظهور بُعد کثیر خداوندی و صفات متنوع «او» است، این کثرت در جای جایِ معبد و ترکیب متکثر بنا و تعدد مراکز توجه، آشکار و واضح است. شاید بتوان معبد را در یک جمله چنین توصیف نمود که: «معبد محل نیایش صفات متعدد خداوندی است، نه پرستش ذات او.»

مسجد کدام است؟

و مسجد هم خانه‌ی خداست. خدایی که علی‌رغم منسوب بودنِ تمام کثرات به ذات واحدش، هیچگاه هویت خداوندی خود را به مرتبه‌ی ملموسات و محسوسات تنزل نمی‌دهد. چون «او» واحد است، پس هر چه کثیر است «او» نیست. شکل‌ها و موجودات، از جماد و نبات و هرچه هست یادآور عظمت اویند، چرا که خود به تسبیح «او» کمر بسته‌اند. و از این رو توسل به این کثرات، توسل به ناقص است و در نتیجه ضلالت را در پیش دارد. اتحاد و تماس با «او» جز با گذشتن از تجلیات کثیر که بنا بر تعلیمات اسلامی موجب انحراف و جنگ میان ابناء آدم می‌شود، میسر نخواهد بود که:

چونکه بی‌رنگی اسیر رنگ شد		موسئی با موسئی در جنگ شد

پس همه می‌بایست جامه‌ی کثرت را بر درِ مسجد از تن به در کنند و داخل شوند. وجود تصاویر که نشانه‌ی کثرات است در مسجد کراهت دارد و نقوش هم تنها زمانی مجازند به داخل مسجد گام نهند و بر در و دیوار آن رحل اقامت افکنند که از انانیت رهایی یابند و به یکدیگر بپیوندند و همگی ندای وحدت سر دهند. دست در دست هم سماعی عاشقانه را آغاز کنند و در اوج از خود بیخودی در نقطه‌ی ابدیت، در مرتفع‌ترین مکان مسجد یعنی رأس گنبد، در اوجِ عظمت او فنا شوند و به وحدت مطلق برسند.

و نمازگزاران نیز باید چنین باشند. در نماز نیز محل و نقطه‌ی تمرکز، ذات

واحد اوست که البته تجسد نیافته است. او روحی است که در هر روزنه‌ی این مکان جاری است. او در همه‌جا حضور دارد و اگر محرابی در کار است، جز این نیست که حتی جهات کثیر جغرافیایی را به یک جهت واحد سوق دهد و آن جهت نیز به خودی خود اعتبار و قداستی ندارد، بلکه چون اشاره به «او» دارد محور توجه نمازگزاران گشته است.

معبود در این‌جا، برای ارتباط با مخلوق، خود را به حد کثرات مادی که ملموس و محسوسِ بندگانند تنزل نمی‌بخشد، بلکه چنین می‌طلبد که این گرفتاران عالم کثرات، از مرزهای ملموس و محسوسِ خودی عبور کنند و در وادیِ بیخودیِ نامحسوس و ناملموس به ملاقات او نایل شوند که:

رسد آدمی به جایی که به جز خدا نبیند
بنگر که تا چه حد است مقام آدمیت



باز شناختن این دو مکان و درک تقدس آن در میان مومنان به این ادیان، تا حدی از نقش ارتباط انسان با مابعدالطبیعه، در چارچوب هریک از مذاهب حکایت دارد. اساساً شاید بنیادی‌ترین سئوال در شناخت یک دین آن باشد که نقش مابعدالطبیعه در شیوه‌ی زیست مؤمنین آن دین چیست و به عبارت دیگر، ارتباط خدا و انسان چگونه است؟ همین پرسش خود به سئوال مهم‌ترین راه می‌برد که «خدا کیست؟»

یافتن جواب برای این سئوال در هند چندان آسان نمی‌نماید، چرا که در این سرزمین اسرارآمیز تاریخ، افسانه، اسطوره و متافیزیک چنان به هم آمیخته‌اند که جدایی یکی از دیگری میسر نیست. در سال‌های اول اقامت در هند ، رویت تندیس‌های خدایان که در کوچه و بازار و در منازل و معابد و در موزه‌ها، و

خلاصه همه‌جا حضور داشتند، پرسش‌هایی در ذهنم ایجاد می‌کرد؛ پرسش‌هایی که شاید در ذهن اکثر دوستانی که به هند آمده‌اند، جوانه زده است:

رمز و راز این مجسمه‌ها چیست؟ سرهای متعدد، دست‌های بی‌شمار، حالت‌های ایستادن، گل‌های نیلوفر (که تقریباً در اکثر شمایل‌ها و تصاویر و تماثیل به نحوی از انحاء حضور دارند)، فلوت (که گویی جزء لاینفک تندیس کریشنا است) گرز و چرخ در دستان ویشنو ، خداوند محافظ کائنات (که از عناصر تشخیص شمایل اوست) و... اینهاست کلید کشف رموز موجود در بافت اجتماعی فرهنگ هند . ضرورت مطالعه‌ی آکادمیک خدایان هند در اشکال متنوعشان از یک سو، و عشق و علاقه و کشش طبیعی به سوی هنرِ هند ـ که هنری کاملاً مذهبی و معنوی شمرده می‌شود و از غنی‌ترین هنرهای مشرق زمین به شمار می‌رود ـ از سوی دیگر، بر شوق مطالعه و بررسی این مقولات افزود. هنر اصیل هند چنان با «ارباب انواع» و معبودان متعدد این دیار گره خورده که مطالعه‌ی دقیق آن بدون شناخت فرهنگ و آیین مذهبی هندوان ممکن نخواهد بود. مراجعه به متون مذهب این قوم چون گیتا ، مهابهارت، راماین ، اوپانیشادها ، و خصوصاً وداها از واقعیت دیگری نیز پرده گشود که ادبیات هند ، بخشی از قدرت خود را مدیون همین متون است. مهابهارت در وادی ادبیات حماسی، راماین در باب عشق و جنگ و مبانی اخلاقی، اوپانیشادها در زمینه‌ی فلسفه و تفکر عرفانی و قس علیهذا.

و البته این چیز عجیبی نیست. اکثریت قریب به اتفاق شاهکارهای ادبی و هنری جهان مبنا و ریشه در مذهب داشته‌اند و هند نیز با هنری چنان وسیع و عمیق نمی‌توانست از این امر مستثنی باشد. ساده‌ترین راه مطالعه‌ی ادیان هند و در عین حال حفظ انصاف شاید این می‌بود که به جمع اشارات موجود در مورد «خدای واحد» (که در متون هند کم هم نیست) بسنده کنیم. ولی پنداشتم که این راه، راه من نیست. آنچه من، با وسع و توان و تجربیاتی که اندوخته بودم،

می‌توانستم برای هموطنانم ارمغان ببرم مطالبی بود که جایش در مکتوبات فارسی خالی می‌نمود.

امیدوارم که این یافته‌ها، که با ارجاعات به متون اصلی مستند گشته، برای قضاوت‌های صحیح و تحقیقات بعدی در باب مذاهب هند راهگشا باشند. هرچه هست از بررسی این جوانب متعدد که بر روی هم هویت فرهنگی هند را تشکیل می‌دهند، می‌توان دید که در این گوشه‌ی عجیب از عالم هستی نیز ذات پاک انسانی در جست و جوی خداست.

رفتم به کلیسیای ترسا و یهود
ترسا و یهود را همه رو به تو بود
بر یاد وصال تو به بتخانه شدم
تسبیح بتان زمزمه‌ی ذکر تو بود

نکته‌ی دیگری که نباید از آن غافل بود اینکه مطالعه‌ی خدایان و اسطوره‌ها و تاریخ و سیر تحول ادیان هند ، مطالعه‌ی یک فرهنگ بیگانه و قوم اجنبی نیست. تاریخ نه تنها به اتحاد اقوام آریایی ـ که همان همزیستی نیاکان ایرانیان و هندیان است ـ گواهی داده، بلکه متخصصین زبان‌شناسی و علم‌الادیان، از ارتباط و اتصال قطعیِ ـ قالبی و محتوایی میان اوستای ایرانی و ودای هندی سخن گفته‌اند. این ارتباط چنان تنگاتنگ بوده که متخصصین خطوط کهن برای خواندن متون اوستایی و ترجمه و درک آنها، از زبان کهن سانسکریت و متون ودایی بهره جسته‌اند. در ادیان هندو ـ اروپایی (که شامل ایران باستان هم می‌شود) از الهه‌ها و معبودانی چون « میترا »، « وارونا »، « ایندرا » و... سخن رفته که هم در متن وداها و هم در متون اوستا به آنها اشاره شده است. و این تشابهات به همین‌جا بسنده نمی‌شود و وجود اسامی مشترک و داستان‌های متشابه،

همگی از وجود فرهنگ و تمدن و مذهبی مشترک و کهن که هند و ایران بخشی از آن بوده‌اند، حکایت می‌کند. بدین لحاظ است که همانطور که هند برای بازگشت و شناخت به تاریخ کهن خود محتاج مطالعات ایران‌شناسی است، ما نیز برای کسب معرفت نسبت به سوابق کهن و تاریخی خویش نیازمند مطالعات هندشناسی هستیم.

مطالعه و غور در علم الاساطیر هند و بررسی مقام و مرتبه و وظیفه‌ی هریک از شخصیت‌ها و معبودین و خدایان، از ابزارهایی است که راه شناخت سنن فرهنگی و آداب فردی این قوم را، که به شدت از اساطیرشان سرچشمه گرفته و آثار آن را در گذران روزمره‌ی زندگی مردم این مرز و بوم می‌توان به رأی‌العین دید، هموار می‌سازد. امید است به این مقوله (فرهنگ عامه‌ی هند) نیز که مبحثی است وسیع و دلچسب، در فرصتی دیگر و نوشتاری دیگر پرداخته شود.

اسطوره‌شناسیِ هند مبحثی است وسیع که به دو دوره‌ی علم‌الاساطیر کهن و متأخر تقسیم می‌شود. کتاب حاضر کوششی است در تدوین علم‌الاساطیر کهن هند که در آن خدایان عهد ودایی مورد بررسی قرار گرفته‌اند. در عنوان این مکتوب، واژه‌ی اولِ عبارت، یعنی «خدایان» به راحتی می‌تواند این القاء را در خواننده ایجاد کند که اعتقاد به کثرت معبودان از همان ابتدا، یعنی عصر ودایی در عمق باورهای دینی این قوم ریشه داشته و لذا این شبهه ایجاد شود که اساس تفکر توحیدی در ادیان هندی به کلی منتفی است. دور از انصاف می‌دانم که حداقل به ذکر نمونه‌ای از سرودهای ودا (سرود ۱۲۹ـ کتاب ۱۰) که در آنها به وضوح از توحید سخن رفته، اشاره‌ای نکنم:

«آنگاه که نه هستی بود و نه نیستی:

نه هوایی و نه افلاکی در ماوراء آن،

آیا جنبشی پدید آمد؟ کجا، به زیر کدامین پوشش؟
آیا در اعماق، آبی عظیم و راکد بود؟

* * *

«آنجا نه مرگ بود و نه زندگی جاوید؛
نه هیچ نشانی که روز و شب را از یکدیگر جدا سازد،
آن «شیء واحد» در سکوت و سکون به آرامی دم می‌کشید،
و چیز دومین وجود نداشت.

* * *

«ظلمات در اعماق تیرگی نهان بود؛
این همه بسان دریایی بیکران بود؛
در این خلاء و سکونِ مطلق نیرویی متمکن بود،
تا آنکه قدرت گرما، آن «یگانه‌ی مجرد» را به بار آورد.

* * *

«آنگاه، در آن «یگانه» اراده‌ی به وجود آمدن پدید آمد،
اراده‌ای که نخستین بذر روح بود.
فرزانگان در سویدای دل خویش به هوشمندی،
دریافتند که هستی و نیستی به یکدیگر وابسته‌اند.»[۴] ....

از کوشش‌های دیگری که در تدوین این مجموعه صورت گرفته و در انتهای کتاب آمده، گردآوری و معرفی منابع موجود (از کتاب و مقاله) در زمینه‌ی علم‌الاساطیر و شمایل‌شناسی هند است. در بخش مذکور بیش از ۶۵۰ منبع معرفی شده که می‌تواند برای مطالعات بعدی در این باب، هم برای علاقه‌مندان

۴. جان ناس، تاریخ جامع ادیان، ترجمه‌ی علی اصغر حکمت، ص ۱۴۴، ۱۳۷۰، تهران.

به مطالعه‌ی ادیان هند و هم برای دوستداران هنر این خطه سودمند و راهگشا باشد.

در انتهای متن اصلی فهرست اعلامی، به ترتیب حروف الفبا، با همت دوست ارجمندم آقای عبدالاحد ترکمانی مهیا شده است که ارجاع به متن را در یافتن شخصیت‌ها و اماکن تسهیل می‌نماید.

نگارنده امید دارد تا در کتب بعدی، ضمن پرداختن به علم‌الاساطیر متأخر، مبحث مستقلی را نیز تحت عنوان تلقی خدای واحد در ادیان هندی مورد بررسی قرار دهد.

وظیفه‌ی خود می‌دانم که از تمام دوستان، خصوصاً دوست دانشمندم جناب آقای کریمیان، به خاطر حمایت‌های بی‌دریغشان، که بدون آن انجام این مجلد میسر نمی‌شد، صمیمانه قدردانی نمایم.

موزه‌ی ملی هند، مرکز باستانشناسی هند و مرکز ملی هنر ایندراگاندی از مراکزی بوده‌اند که نگارنده از خدمات و مددهایشان در تدوین کتاب و تهیه‌ی تصاویر موجود یاری جسته.

در انتها پروردگار کریم را سپاس می‌گویم که تن سالم و روان آرام عطا فرمود و امکان دستیابی به تجربیات ارزنده‌ی چند سال گذشته و به سامان رساندن این مکتوب را میسر ساخت، و امید این دارم که الطاف خود را کماکان شامل حال این بنده‌ی گنهکار بنماید تا حقیر امکان به ثمر رساندن راه نیمه رفته و اتمام آن را در مجلدات بعدی، بیابد. والسلام.

امیر حسین ذکرگو

خدایان هند
در
عهد ودایی

دین و اصولاً تفکر دینی در هند با تلقی دین در فرهنگ ادیان سامی کاملاً متفاوت است و طبعاً اعتقاد به خدا نیز در این ادیان، با باورهای رایج از خالق، سازگار نیست. بهترین منابعی که ما را از چگونگی اعتقادات دینی شبه قاره در ادوار قدیم آگاه می‌سازد، متن ودا‌ها، خصوصاً کتاب مقدس ریگ‌ودا Rgveda (۱۲۰۰ تا ۱۵۰۰ قبل از میلاد) است.

مطالعه‌ی منابع قدیمی و مقایسه‌ی آن با متون متأخر، ما را با سیر تحول باورهای این قوم از قدیم‌الایام تا اکنون آشنا می‌سازد. این مطالعه نشان می‌دهد که ادیان هند از پرستش طبیعت و قوای طبیعی آغاز گشته و رفته رفته با نفوذ تفکرات فلسفی و منطقی راه تکامل پیموده و پس از سیر و گذر از مرحله‌ی اوپانیشادها و ودانتا به صورت علم‌الاساطیر متأخر هندو، که تفکر کنونی مذهبی هند زاییده‌ی آن است، درآمده.

به عبارت دیگر در عهد وداها تفکر مذهبی در این سرزمین دوران جوانی خود را می‌پیموده و از این رو است که در این دوران شیوه‌ی اجرای مناسک مذهبی و مراسم قربانی، اصل و پایه‌ی دین تلقی می‌شده و در مقابل، به تفکر عمیق در مورد مبانی خلقت بهای چندانی داده نمی‌شده است. اغلب خدایان ودایی و قدرتمندترین‌شان به نحوی از انحاء با قوای شاخص طبیعت، همچون خورشید، ماه، رعد، آتش و... مربوط می‌شده‌اند. [۱۸]

در وداها اشاره‌ی جدی به خدای واحد و نیروی مطلق کائنات (Brahman) نشده، ولی مفسرین براهمن را ذات وداها و جوهر سرودهای آن می‌دانند. البته این نوع تفسیر نیز از افکار متأخر اوپانیشادی نشأت گرفته، والاّ باور اخیر در جهان‌بینی و کیهان‌شناسی ودایی نقش چندانی ندارد. تصور خدای واحد و ایده‌ی براهمن در عهد ودایی همچنان انتزاعی باقیماند و بعدها در اوپانیشادها و توحیدگرایی فلسفه‌ی ودانتا مورد تأکید قرار گرفت.

در تعالیم ریگ‌ودا در مورد خدایان، بیشتر به اشتراک قدرت میان دو یا چند خدا (معبود) برمی‌خوریم و معمولاً هر خدا به مدح و ثنای خدای دیگر می‌پردازد. عظمت، قدرت، معرفت و حقیقت، از صفات عمومی خدایان در ریگ‌ودا است.

محققین مختلفی در تقسیم‌بندی خدایان ودایی کوشش نموده‌اند و مکاتب گوناگونی از این رهگذر گام به عرصه‌ی وجود نهاده. در این میان اشاره به دو مکتب ضروری است:

۱. مکتب ماکس مولر Max Muler : ماکس مولر معتقد است که اساس مذاهب هندو ـ اروپایی پرستش طبیعت بوده و نوع اعتقادات آن دوران، آینه‌ی صادقی است که معتقدات دینی ابتدایی انسان اولیه را به نمایش می‌گذارد. در این مکتب، اساطیر محلی و زبان‌های قومی نقش اساسی ایفا نمی‌کنند.

۲. مکتب ژرژ دو مزیل George de Mezil : در این مکتب به زبان‌های اقوام

اعتنای خاصی شده و اعتقاد بر این است که در هر تمدن و مذهبی، کتب مقدسه و اساطیری خاص وجود دارد. حال اگر اقوام هندواروپایی زبان مشترکی داشته‌اند، لذا می‌بایست اشتراک میان اعتقادات‌شان هم موجود بوده باشد. دومزیل از همین طریق یافته‌های ارزنده‌ای را در خصوص اشتراک اعتقادات ایران باستان، هند باستان و دیگر اقوام هندواروپایی ارائه نمود.

مکتب دومزیل در واقع دیدگاه ارائه شده از سوی ماکس مولر را به تکامل رساند، بدین ترتیب که بر نظریه‌ی دینِ طبیعت‌پرستی این اقوام، عنصر سُنن اساطیری و نصوص موجود را نیز افزود. در این وادی، تحقیقات اتیمولوژیک، که مربوط است به درک مفاهیم واژه‌ها، صفات نام‌ها و خصایص خدایان از طریق ریشه‌یابی لغوی، نقش مهمی را ایفا نمود.

با توجه به این نکات و بر اساس کیهان‌شناسیِ ودایی که عالم را به سه اقلیم «آسمان»، « فضای میانه » (جو میان زمین و آسمان) و «زمین» تقسیم نموده است، خدایان ودایی را نیز، علی‌رغم تردد گاه و بیگاه در اقلیم مجاور، می‌توان به:

الف) خدایان آسمانی،

ب) خدایان جوی،

ج) خدایان زمینی

منقسم نمود.

این تقسیم‌بندی با نظام طبقاتی و اجتماعیِ برهمن ، کشاتریا ، و وایشیا نیز انطباق دارد، بدین ترتیب که:

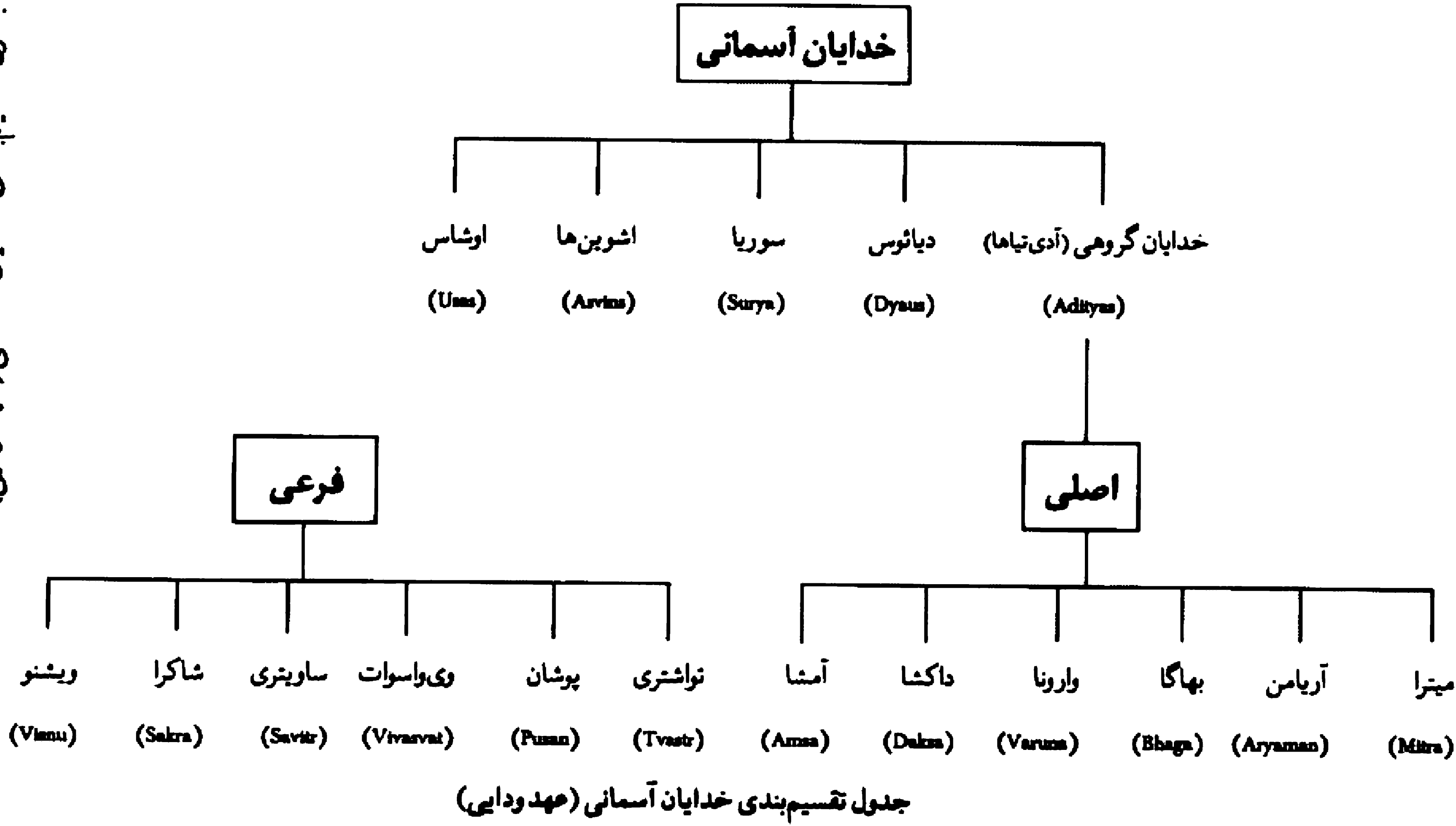
ـ خدایان آسمانی که در مقام اصل و حقیقت روحانیِ نظام کائنات هستند با طبقه‌ی برهمن که قشر روحانی و موبدان جامعه می‌باشند، هم‌آهنگی دارند.

ـ خدایان جوّی که نیروهای حاکم و قوای اجرایی قوانین هستند، با قشر کشاتریا (طبقه‌ی اشراف و سلحشوران) هم سنخی دارند.

ـ خدایان زمینی که ضامن وفور نعمات دنیوی هستند، با طبقه‌ی وایشیا (کشاورزان) منطبق‌اند.

ارتباط میان طبقات خدایان و طبقات اجتماعی انسان‌ها تصادفی نیست، چرا که در این آئین نظام طبقات اجتماعی Caste از دید یک هندوی مومن، نظامی تکوینی و مبتنی بر Rta یا نظام کیهانی (Cosmic Order) است. به دلیل همین پشتوانه‌ی دینی است که نظام طبقاتیِ شبه قاره در طی قرون و هزاره‌های گذشته دستخوش تحولات چندانی نشده و تاریخ نیز هیچ حرکت جدی اجتماعی را که اساسش عصیان طبقه‌ی محروم بر طبقه‌ی حاکم باشد در این سرزمین ثبت ننموده است. برعکس، بسیاری از جنگ‌های مندرج در متون مقدسه‌ی متأخر (خصوصاً راماین) مربوط می‌شود به تلاش‌هایی برای بازگرداندن نظام منسوخ شده‌ی کیهانی Rta به جوامع انسانی. ذیلاً به طبقه‌بندی و معرفی خدایان عهد ودایی می‌پردازیم.

جدول تقسیم‌بندی خدایان آسمانی (عهد ودایی)



جدول تقسیم‌بندی خدایان آسمانی (عهد ودایی)

کتاب اول

خدایان آسمانی

(حیطه‌ی فرمانروایی)

خدایان آسمانی یا خدایان وادیِ فرمانروایی به چند دسته خدایان گروهی و خدایان فردی، مطابق جدول مربوطه تقسیم می‌شوند:

خدایان گروهی (Adityas)

آدی‌تیا نام عام گروهی از خدایان است که همگی فرزندان آدیتی (Aditi ـ الههٔ بزرگ) هستند. آدیتی را به «آسمان بی‌انتهای شب» و «گسترده‌ی بی‌پایان فضا» منتسب کرده و او را مادر خدایان (Devamatr) دانسته‌اند.

آدی‌تیاها (Adityas) تجلی و تجسم قوانین کیهانی در جوامع انسانی هستند. این آدیتیاها هستند که روابط انسان‌ها را با یکدیگر و همچنین روابط بشر را با قوای طبیعی (Prakrti) و عناصر خمسه، که مسیر اتصال به خدایان است، برقرار می‌نمایند. آدی‌تیاها با اسماء گوناگونی که معرف صفات ایشان است نامیده می‌شوند. این اسامی به طور اجمال عبارت‌اند از:

Suci (درخشان) Gabhira (ژرف)

Hiranyaya (زرین) Dharaputa (پاک)

Avrjina (معصوم)   Rtavan (گرداننده‌ی نظام کیهان).

انسان در نظام جهان‌شناسیِ هندو نسخه‌ی کوچک و تمام‌نمای عالم‌کبیر است و لذا کلیه صفاتی که در عالم بالا وجود دارد، مشابه آن در عالم صغیر هم موجود است که:

چرخ با این اختران نغز و خوش زیباستی
صورتی در زیر دارد آنچه در بالاستی
صورت زیرین اگر با نردبام معرفت
بر رود بالا همی با اصل خود یکتاستی

به علت همین انطباق میان عالم کبیر و عالم صغیر همواره تعداد این خدایان زوج است. ریگ ودا تعداد آدی‌تیا ها را ۶ ذکر کرده[1] در حالیکه أتهاروا ودا آنها را ۸ دانسته.[2] لیکن رایج‌ترین قول در این باب مربوط به کتب برهماناا است که تعداد آدی‌تیاها را دوازده آورده است. آدی‌تیاها گردونه‌ی زمان را به گردش در می‌آورند و مفسرین دوازده آدی‌تیا را بر دوازده ماه سال منطبق دانسته‌اند. اگر Aditi (الهه‌ی مادر) را محور یک چرخ فرض کنیم، فرزندانش (آدی‌تیاها) دوازده شعاع این چرخ خواهند بود.

گردش زمان و طبیعت چون عقربه‌های ساعت بر ایشان متکی است.[3] این دوازده نیرو را می‌توان به صورت جفت‌هایی که معرف آن نیروها در عالم‌کبیر و عالم‌صغیر هستند، در جدولی که در صفحه‌ی مقابل آمده است، قرار داد:

1. Rig Veda, 2.27.1

2. Atharva Veda, 8.9.21

3. The Vedic Age vol. 1, p. 371.

آدی‌تیاهای اصلی

عالم کبیر	عالم صغیر
قانون اسرارآمیز سرنوشت که اتصال میان انسان و خدایان است = Varuna	اصل دوستی و وحدت میان ابنای بشر = Mitra
قوانین قربانی و مهارت انجام مراسم عبادی که قانون ارتباط میان انسان و خدایان است	اصل شرف، احترام و قوانین متقابل افراد در اجتماع
(مهارت در اجرای مناسک) = Daksa	(جوانمردی و سلحشوری) = Aryaman
(سهم خدادادی) = Amsa	(سهم موروثی انسان) = Bhaga

آدی‌تیاهای فرعی

عالم کبیر	عالم صغیر
اسلحه‌ی سحرآمیز و قدرت سحر کلام = Savitr	قدرت صنعتگریِ اسلحه‌سازی (شکل دهنده) = Tvastr
شجاعت و امنیت برونی (با عظمت) = Sakran	اصل امنیت درونی و کامرانی (پرورنده) = Pusan
معرفت و حفظ نظام کیهانی (اصل محافظ) = Visnu	سنن و آداب پدران، اخلاقیات، قانون راستی و صحت اجتماعی (درخشنده) = Vivasavat

آدی‌تیاهای اصلی

آدی‌تیاهای اصلی، که خود شاخه‌ای از خدایان گروهی آسمانی به شمار می‌روند، به تناسب ارتباطشان با عالم‌کبیر و عالم‌صغیر به سه جفت یا شش آدی‌تیا منقسم می‌گردند که ذیلاً به توضیح مستقل هریک از آنها می‌پردازیم:

میترا (Mitra)

میترا از خدایان مهم ریگ‌ودا است که از هم‌پیمانان وارونا (Varuna) بوده و نام او، به جز در یک مورد، همراه با نام وارونا آمده است. فی‌المثل در ریگ‌ودا چنین می‌خوانیم:

«ای میترا ـ وارونا، ای فرمانروایان آسمانی که بر عرش مقدس حکم می‌رانید و روشنایی نور را نظاره می‌کنید و با ابرهای رنگارنگ خویش، در دل رعد و برق ظاهر می‌شوید، و با معجزات خدایی خود آسمان را

به بارش در می آورید.»[4]

«ای جفتِ جاویدانی، از حکومت جهان، که بر هزاران ستون استوار است، نگاهبانی کنید.»[5]

لفظ Mitra از ریشه‌ی *Mri* به معنای «عهد و پیمان» اخذ شده و از این جهت او را متضمن ارتباط افراد و اجزاء مختلف اجتماع بشری با یکدیگر دانسته‌اند. اوست مظهر دوستی و وحدت و محبت میان ابناء بشر.

میترا ذاتِ پیمان است و فضایی که ارتباط مردم با یکدیگر بر آن استوار است، وارونا که حاکم است، ضامن اجرای این پیمان‌ها است. به عبارت دیگر میترا قانون‌گذار است و به چگونگی اجرای آن کاری ندارد و وارونا ضامن اجرای احکام است. لذا وحدت این دو معبود از ضروریات چرخ هستی است. اگر این اتحاد نباشد، قوانین جاویدان هستی و ناموس خداوندی (Rta) هرگز به مرتبه‌ی اجرا در نخواهد آمد. به همین دلیل است که ایندو خدا را Rtavan (اصحاب ریتا) و یا Rtasyagopa (نگهبان ریتا) نام نهاده‌اند.

میترا از کهن‌ترین و اسرارآمیزترین خدایان آریایی است. معنای لفظی میترا، که با ارتباط و اتصال و دوستی مرتبط است، از نقش اساسی او در وجود جوامع کوچک روستایی، و در نتیجه، جامعه‌ی بزرگ جهانی حکایت دارد. او را خدای خورشید نیز دانسته‌اند. گر چه سوریا (Surya خدای خورشید) به عنوان معبودی مجزا شناخته شده، لیکن سوریا به عنوان یکی از نام‌های او نیز ذکر شده است.

میترا از خدایان آریایی است که پرستش او در ایران کهن نیز رواج داشته است. در ایران باستان نیز میترا خداوند عهد و پیمانِ دو جانبه و معاهده‌های میان

4. Rg Veda, 5.63. 2-5.

5. Ibid, 5.62.

دو ملت بوده است، و ایرانیان آن عهد، برای قطعی کردن عهدنامه‌هایی از این قبیل، گاو نری به درگاه او قربانی می‌کردند. بدین ترتیب میترا رفته رفته به عنوان عامل وصلت و محبت و رفاقت مورد پذیرش قرار گرفت و این است که لفظ سانسکریت Mitra در جریان سپری شدن ایام مفهوم «دوست» یافت. در فارسی متأخر نیز کلمه « مهر » Mehr متحول شده‌ی لفظ میترا است. مهر در اوستا، در کتیبه‌ی پادشاهان هخامنشی میثرا Mithra و در سانسکریت میترا Mitra آمده است. این لفظ در پهلوی تبدیل به میتر Mitr شده و ما امروز آن را مهر می‌گوییم و معانی مختلفی از آن اراده می‌کنیم و پیمان و محبت و خورشید از جمله‌ی آن معانی است.[۶]

بنا بر اوستا، میترا خود در قالب یک گاو نر ظهور کرد و خویش را به خاطر بقای عشق و صلح متقابل جهانیان قربانی نمود. میترا پیشرو آیین محبتی است که در مسیحیت رواج دارد و بر اساس آن حضرت عیسی مسیح خود را به خاطر برقراری آن قربان نمود. نقش میترا در حجاری‌های طاق بستان، نزدیک کرمانشاه هنوز پابرجا است (تصویر شماره‌ی ۱).

میترا از خدایان سرشناس هندواروپایی است. (تصاویر شماره‌ی ۲ و ۳) تحقیقات باستانشناسی از وجود معابد مختلفی در هند ، ایران ، بین‌النهرین ، یونان ، ایتالیا ، و آلمان ... که برای نیایش این معبود بنا شده بود، حکایت می‌کند.

مقبولیت گسترده‌ی میترا در میان اقوام و قبایل گوناگون موجب گشت که وارونا ، خدای قدرتمند، هم‌پیمان و جدایی‌ناپذیر او، پس از گذشت ایام، از مسند رفیع خود به درجه‌ی خدای اقیانوس‌ها نزول یافت، در حالیکه میترا به عنوان مظهر همبستگی و دوستی، ایام را از عهد هندواروپایی تا اواخر عهد رومیان، پیروزمندانه درنوردید. میترا از این لحاظ، دارای ویژگی استثنایی است.

6. Graven, Roy C. Indian Mythology. p. 172. 73.

دامنه‌ی حیطه‌ی سلطنت اکثر خدایان به محدوده‌ی مناطق مشخص، و در میان اقوام خاصی منحصر می‌گردد، ولی میترا قلوب اقوام مختلف را چنان مسخّر گردانید که نام او در فرهنگ‌های متفاوت هنوز موجود است. میترا در سانسکریت به معنای دوست، در یونانی به معنای گره، کمربند و سرپوش است. همین لفظ در انگلیسی به Mitre به معنای کلاه اسقفی و مراسم اعطای کلاه به مقام اسقف تبدیل شده است.

میترا خدایی است که دوازده نشان منطقة البروج را سیر می‌کند و با کیهان‌شناسیِ یونانی نیز مربوط است. او را گاو یا قوچی توصیف کرده‌اند که در مراسم بازپیداییِ خورشید، هر ساله خود را قربانی می‌کند[۷] (تصویر شماره‌ی ۴).

یونانیان جشنی به نام جشن میترا داشته‌اند که در آن، پس از اجرای مراسم قربانی، شراب می‌نوشیدند. به نظر می‌رسد این مراسم با رسوم قربانی ودایی و نوشیدن سوما Soma توسط خدایان مربوط بوده و از آن اخذ گردیده است. سوما نوعی نوشیدنی جاودانی است که از گیاه سوما تهیه می‌شده و در اوستا از آن با لفظ هما یاد شده است.

وارونا (Varuna)

وارونا از دیگر خدایان آسمانی ریگودا است و همواره در کنار میترا ظاهر شده است و لفظ Varuna-s را برخی با Uranus لاتین و Oranos (اورانوس) یونانی معادل دانسته‌اند. وارونا و میترا برپا نگهدارنده‌ی قوانین روحانی و فیزیکی جهان هستند و لذا بیش از هر خدای دیگر با نظام کیهانی Rta مرتبط می‌باشند.

در اوایل عهد ودایی، وارونا پادشاه جهان بود. او را سلطان آسمان پر ستاره و نازل کننده‌ی باران می‌دانستند. با سپری شدن ایام، ایندرا (خداوند رعد) صفت

۷. همان مأخذ.

نزول رحمت را از او گرفت و به خود اختصاص داد و رفته رفته وارونا به مقام خدای اقیانوس‌ها نزول کرد. در عهد ودایی ، وارونا سلطان آسمان‌ها است و ستارگان را در دل شب نصب می‌کند و در هنگام پگاه، آنها را نامرئی می‌سازد. اوست که ماه را به درخشش در می‌آورد و خورشید را در پهنه‌ی آسمان سیر می‌دهد. او به پرواز پرندگان آگاه است، مسیر کشتی‌ها را می‌داند و راه دریا را می‌شناسد؛ او راز هرچه که بوده و هرچه که هست را می‌داند و از حقیقت و غیر حقیقت اطلاع دارد.

« وارونای پادشاه، جاده را بر خورشید هموار کرد تا سیر کند،... ستاره‌ی خرس (قطبی) شبانگاه بر پهنه‌ی آسمان نصب شده تا او نظاره کند؛ ولی ستارگان در روز به کجا می‌روند؟ این قانون وارونا است که در آن فریبی نیست. اوست که در شب ماه را به پیش می‌برد و به نمایش در می‌آورد...»[۸]

وارونا به پرندگان پرواز و به باد وزیدن آموخت. او راز سلامتی را می‌داند، صد هزار دارو در ملکیت خود دارد و به سرنوشت زن و مرد آگاه است.

وارونا که با قانون کیهانیِ ریتا مرتبط است، طبعاً حامی مبانی معنوی و اخلاقی نیز هست. او گناهکاران را در دام خود گرفتار می‌کند، آنها را به مجازات می‌رساند و یا مورد عفو قرار می‌دهد (تصویر شماره‌ی ۵).

«ای وارونا خشمگین مشو، کلام تو شنیده شد، پس ما را دستخوش چپاول مکن... ما با کرنش و تواضع به درگاه تو قربانی می‌کنیم و دعا

8. Rg Veda, 1.24.8-10

می‌کنیم که خشم تو ای وارونا دور شود. ای خداوند با عظمت، ای پادشاه، گناه‌های ما را رها کن. تو قدرتمندی و ما گناهکار.»[9]

در نزول رحمت باران، وارونا و میترا عموماً متحد و همیار هستند. ارتباط و اتصال وارونا با آب (دریا، اقیانوس، رودخانه) ناگسستنی است. اوست که ضامن جاری گشتن رودها و پدید آمدن دریاها و اقیانوس‌ها است. اگر اقیانوس‌ها، علی‌رغم وارد شدن مدام آب رودخانه‌های بی‌شمار به آنها، لبریز نمی‌شوند، به موجب قدرت سحرآمیز اوست. اوست که از تخت سلطنت آسمانی خود، زمین را اندازه‌گیری می‌کند، سپیده‌دم را می‌نمایاند، خورشید را می‌درخشاند و دوباره پرده بر چهره‌ی تابناک او می‌کشد.[10] تنظیم فصول طبیعی به او منسوب است و موجودات فانی و جاوید (خدایان) هیچیک قادر به نقض اصول طبیعی، که او واضع آن است، نیستند. اوست پروردگار رحمت و لذا در همه‌ی سرودهای مربوط به او، دعای بخشش گناهان نیز قید گردیده است.[11]

آبی که وارونا مظهر آن است و در ریگ‌ودا به آن اشاره شده تنها آب مادی نیست، بلکه آب کیهانی (Cosmic Water)، همان آب اولیه‌ای است که منشاء و مبداء همه‌ی عالم است و سلطه‌ی وارونا بر این آب لطیف، قدرت و مرتبه‌ی او را نشان می‌دهد. در ریگ‌ودا به جاری شدن آب‌ها، شکفتن پگاه و ظهور نور، همزمان اشاره شده است. گویی حرکت آب و منتشر شدن اشعه‌ی نور همه از یک حقیقت و اصل Rta نشأت گرفته. این آب هنگامی که از تحرک باز می‌ایستد توسط ایندرا (که بعدها بر مسند وارونا تکیه می‌زند) به آسمان‌ها صعود می‌کند و به هنگام نزول، از طریق هفت رودخانه‌ی اصلی وارد دهان گشوده‌ی

9. Ibid, 1.24.10-14

10. Rg Veda, 5.62

11. The Vedic Age, pp. 367-68

وارونا می‌شود.[12] تصور آب و دریای اولیه به عنوان ماده‌ی اولیه‌ی عالم در اوستا نیز آمده است (وندیداد ۱۱،۴،۵ یشت ۶،۲،۳). عظمت وارونا و مرتبه‌ی والای او، تا حد زیادی مدیون همین تسلط بر آب‌های کیهانی بوده، و علت اینکه وارونا از مقام رفیع خود به حد نپتون (رب‌النوع اقیانوس در علم اساطیری رومی) تنزل می‌کند را می‌توان در تغییر و تحول در مفهوم Apah (آب‌ها) جست و جو کرد.[13] لفظ وارونا Varuna از ریشه‌ی هندواروپایی *Wer* به معنای پیوستن مشتق شده است. برخی وارونا را مأخوذ از ریشه‌ی Vronoti به معنای پوشاندن دانسته‌اند.

همانگونه که قبلاً اشاره شد وارونا و میترا همواره در کنار هم قرار داشته و مکمل یکدیگر هستند، چرا که یکی مظهر عهد و پیمان بوده و دیگری نیروی التزامی و ضامن اجرای میثاق‌هاست.

وارونا در اسطوره‌های ایران باستان

همچنان که ذکر آن گذشت، اشتراک میان ادیان هندواروپایی موجب شد که برخی از خدایان کهن اقوام آریایی مرزهای جغرافیا و حصارهای تاریخ را درنوردند و در اساطیر جوامع مختلف جلوه کنند. در میان این اقوام، ایرانیان و هندیان اشتراکات بسیاری داشته‌اند و تجربیات تاریخی مشابهی را نیز سپری کرده‌اند. در بخش گذشته به نقش میترا در اسطوره‌های قدیم ایران اشاره شد و حال به رابطه‌ی وارونا در علم‌الاساطیر ایران باستان می‌پردازیم.

ژرژ دومزیل ـ همانگونه که ذکر آن گذشت ـ معتقد است که وجود آداب و سنن و زبان مشترک در یک یا چند قوم در دوره‌ای خاص، پدیده‌ای تصادفی نیست، بلکه از وجود اعتقادات و باورهای مشترک در این باب حکایت می‌کند.

12. Rg Veda, 2.15.6, 1.80. 5, 1, 32-12.

13. The Vedic Age, p. 366-70.

نظریه‌ی دومزیل را می‌توان در باورهای مشترک اقوام آریایی و علی‌الخصوص دو قوم هندوایرانی مشاهده کرد. تحقیقات موجود در وادی علم‌الادیان به وجود خدایان مشترک میان این دو قوم، پیش از جدایی از یکدیگر، گواهی می‌دهد. تحولاتی که در اعتقادات هندیان و ایرانیان پس از جدایی رخ داد، حایز اهمیت و شایسته‌ی مطالعه است. نباید از خاطر دور داشت که جدایی دو قوم عموماً با تعصب و معاندت همراه است. گرچه این جدایی ممکن است با انگیزه‌های مادی و یا حتی اختلاف سلیقه شروع شده باشد، ولی رفته رفته راه به وادی اعتقادات و باورهای دینی می‌گشاید. همین اختلاف اعتقادی میان اقوام آریایی نیز رخ داد.

در دین کهن این اقوام، اعتقاد به دو نیرو ـ یا دو خدای منشاء نیکی و منبع بدی ـ وجود داشته و در اوستا لفظ اهورا Ahura به عنوان خدایان نیکی‌ها و دیوا Daeva به عنوان منشاء و سمبل پلیدی‌ها آمده است. رفته رفته تمام اهوراها در اهورامزدا جمع شدند. دیواها (خدایان پلیدی‌ها) به رده‌ی اهریمنان و دیوها تنزل یافتند. در شبه قاره روند مخالف ایران پیش آمد به طوری‌که لفظ دیوا Deva که همان دیو فارسی است، به خدایان (معبودان خیر) اطلاق گردید و آسورا Asura که با اهورا Ahura هم‌ریشه است، برای اهریمنان و نیروهای ضد یزدانی مورد استفاده قرار گرفت.[۱۴] البته این تحول در اسامی طی قرون متمادی رخ داد، والاّ لفظ آسورا در ابتدا به معنای اهورا در فارسی بوده و همانگونه که اهورامزدا در رأس خدایان ایرانی قرار گرفت، آسورا نیز به والاترین خدایان وادی فرمانروایی (خدایان آسمانی) اطلاق گردید و وارونا به عنوان آسورای اعظم پذیرفته شد. در این خصوص ژرژ دومزیل نیز با قاطعیت همین نظریه را می‌پذیرد و می‌نویسد که

۱۴. در سانسکریت Sur یا Sura به معنای خدا است و این لفظ با پیشوند A منفی می‌شود و به Asura (ضد خدا) بدل می‌شود.

آیا اهورامزدا وارث همان اهورای اصلی و در نتیجه معادل آسورای اعظم عهد ودایی یعنی وارونا است؟ به نظر ما قاطعیت این امر بیش از احتمال آن است که صعود اهورامزدا بدین لحاظ بوده که او وارث فرمانروایی خدایان پیش از زرتشت است. میرچیا الیاده نیز بر این عقیده است که اهورای ایرانی از جمله خدایان آسمانی ایرانیان است و قدمت آن به پیش از عهد زرتشت باز می‌گردد. در یشت‌ها به برخی از صفات پیش از اهورامزدا اشاره شده که به فرضیه‌ی انطباق اهورا و آسورا، یا به طور مشخص‌تر یگانگی وارونای هند با اهورای ایران ، قوت می‌بخشد. فی‌المثل در فروردین‌یشت ، به گفت و گوی اهورامزدا با اسپنتمان اشاره شده که چنین می‌گوید:

«از فروغ و فر آنان است ای زرتشت که من آسمان را در بالا نگاه می‌دارم. که از فراز نور افشاند. که این زمین و گرداگرد آن را مانند خانه‌ای احاطه کرده است. آن آسمانی که از مینویان برافراشته، استوار و بعیدالحدود برپاست... آسمانی که مانند جامه‌ی ستاره نشان مینوی ساخته شده که مزدا به همراهی مهر (Mithra) در بر دارند، (آسمانی) که آغاز و انجام آن دیده نمی‌شود.»[۱۵]

در مهریشت به این وحدت و خصایل میترا که با مهر و عهد و پیمان مرتبط است اشاره شده و چنین آمده است:

«اهورامزدا به اسپنتمان گفت: ای اسپنتمان ، هنگامی که من مهر ، دارنده‌ی این دشت‌های فراخ را بیافریدم، او را در شایسته‌ی ستایش

۱۵. فروردین‌یشت ۳-۲ ۱ پور داود، یشت‌ها، جلد اول صفحه ۶۰ تهران ۱۳۵۶.

بودن معادل، و در سزاوار نیایش بودن مساوی با خود بیافریدم.

«... ای اسپنتمان، تو نباید مهر و پیمان بشکنی، نه آن (پیمانی که) تو با یک دروغ‌پرست بستی. زیرا که معاهده با هر دو درست است. مهر (میترا) که دارنده‌ی دشت‌های فراخ (است)، اسب‌های تیز رو به کسی دهد که دروغ نگوید (پیمان نشکند). آذر مزدا اهورا، راه راست به کسی نماید که به مهر دروغ نگوید...»[۱۶]

در موارد فوق سه نکته وجود دارد که بر انطباق وارونا بر اهورا و مهر بر میترا دلالت دارد:

۱ـ ذکر اینکه اهورا از خدایان آسمانی (فرمانروایی) است.

۲ـ قرار گرفتن نام میترا در کنار نام اهورا دقیقاً مشابه وحدت وارونا ـ میترا در وداها است.

۳ـ مرتبط بودن مهر با عهد و پیمان و میثاق دقیقاً با خصایل میترای ودایی انطباق دارد.

وارونا بعدها از مرتبه‌ی فرمانروایی وادی آسمان‌ها سقوط کرد و جای خود را به ایندرا سپرد.

داستان‌های زیادی درباره‌ی وارونا در متون براهماناا و بعدها در پوراناا آمده است. یکی از این داستان‌ها به احتمال وجود آیین قربانی انسان در عهد ودایی قوت می‌بخشد. در براهمنای ریگودا Brahmana of Rg Veda اشاره به پادشاهی به نام هاریس چاندرا Haris Chandra شده که فرزندی نداشت. عمری از او گذشته و گرد زمان بر موهایش نشسته بود. دردمند به سوی قدیسی به نام نارادا Narada روان گشت و از او راه چاره خواست. پس به توصیه‌ی او دست نیاز

۱۶. مهریشت، ۲ـ۱ ۱، یشت‌ها جلد ۱، پورداود، صفحه ۴۲۵ـ۴۲۳ تهران ۱۳۵۶.

به درگاه وارونا بلند کرد و چنین گفت: «ای پادشاه عظیم‌الشان، رخصت فرما تا پسری بر من متولد شود و من وعده می‌کنم که در صورت برآورده شدن این دعا، او را به درگاه تو قربانی کنم.» وارونا سخن او را شنید و دعای وی را اجابت نمود.[17]

در پورانا‌ها، وارونا عنوان رب‌النوع اقیانوس را دارد.

شمایل و تصاویر وارونا

وارونا در تصاویر به صورت مردی با چهره‌ی روشن و پوست سفید سوار بر یک جانور خارق‌العاده‌ی دریایی ترسیم شده است (تصویر شماره‌ی ۶). این جانور که ماکارا Makara نام دارد حیوانی است که سر و دو پای جلو او به صورت گوزن است و دمی چون دم ماهی دارد. کمندی در دست راست اوست. او بیشتر از جانب ماهی‌گیران و اغلب در ایام قحطی مورد پرستش قرار می‌گرفته، لیکن امروزه پرستش وارونا منسوخ گشته و تمثال‌های او ساخته نمی‌شود.

آریامن Aryaman و داکشا Daksa

آریامن و داکشا در دومین مقوله‌ی خدایان اصلی آسمانی (گروهی) قرار می‌گیرند. آریامن معرف صفت جوانمردی و سلحشوری Arya متعلق به عالم‌صغیر است. همانگونه که وظیفه‌ی قشر سلحشوران (کشاتریا) حفظ شئونات طبقه‌ی اشراف و ایجاد توازن اجتماعی میان اقشار مختلف است، آریامن به عنوان رب‌النوع این صفت، ضامن پاسداری از این موازین و شئونات جامعه است. آریامن مسئول تنظیم معاهده‌های ازدواج، رسوم مهمان‌نوازی، آداب جوانمردی و حفظ سنن و قوانین دینی است. و اما قوانین دینی در عهد ودایی با

17. Indian Wisdom, p. 29, W. J. Wilkins, p. 24.

نحوه‌ی اجرای مراسم عبادی، تقدیم قربانی و نقش هریک از اقشار مرتبط بوده است. اصولاً وجود طبقات اجتماعی در ادیان هندی پدیده‌ای مربوط به وادی جامعه‌شناسی نیست، بلکه همانطور که در ابتدای بحث به آن اشاره رفت وجود این طبقات عیناً مطابق با ناموس الهی و قوانین ازلی کیهانی است.

آریامن همانگونه که از نامش پیداست از خدایان خاص آریایی است. لفظ آریا Arya به معنی سلحشوری است که از خصایل اصلی این قوم بوده است. آرییایان اقوامی بودند که در آسیای مرکزی و نواحی اطراف آن، که امروزه کشورهای ایران و افغانستان و بخشی از روسیه قرار دارد، می‌زیسته‌اند. این مناطق اکثراً سردسیر و کوهستانی بوده و طبعاً در چنان شرایطی گذر عمر از طریق کشاورزی صورت نمی‌گرفته و این اقوام دایم در حال کوچ برای یافتن مرتع و در نتیجه مواجه شدن با قبایل گوناگون و وقایع غیر قابل پیش‌بینی بودند. این نوع زیست ضرورتاً روح سختکوشی و سلحشوری را ایجاب می‌کرد و این ویژگی طی زمان چنان با خصلت‌های فرهنگی این قوم‌ها آمیخت که به عنوان بارزترین وجه ممیزه‌ی مردم این نواحی، در نام آریا (سلحشور) تجلی نمود.

شرایط اقلیمی هند با وضع جغرافیاییِ موطن اصلی آرییایان کاملاً متفاوت بود. خاکی حاصلخیز، طبیعتی مستعد و آب و هوای سازگار و مرطوب. محیط خشن آسیای مرکزی انسان‌های خشن و سختکوش و سلحشور ساخته بود، ولی مردم بومی این دیار (دراویدی‌ها)، همچون محیط اطراف‌شان، انسان‌های آرام و صبوری بودند که سخاوت زمین و هوای مساعد، ایشان را به کشاورزی کشانده بود و روح صلح‌طلب و خاطر آسوده‌شان مجالی برای خشونت‌های سلحشوران باقی نمی‌گذاشت. همین امر موجب شد که هجوم اقوام آریایی به شبه قاره با مقاومت چندانی روبه رو نشود و این قوم بتواند طی مدتی اندک، سلطه‌ی خود را بر این بخش از گیتی بگستراند. با سیطره‌ی آرییایان و مغلوب شدن دراویدیان، رفته رفته سنن و آداب و اعتقادات پیشین منسوخ گشت و رسوم نو، با اعتقادات

نو و خدایانی نو پابه عرصه‌ی این خاک نهادند.

بدین ترتیب آریاییان اولین نیاکان مردم شبه قاره (پس از شکست دراویدیان) به شمار می‌روند و شاید به همین علت باشد که آریامن را بزرگ نیاکان و یا پادشاه نیاکان Pitr-raja نامیده‌اند. در مراسم Sraddha پیشکش‌ها و هدایایی به درگاه این خدا تقدیم می‌گردد تا نیاکان گذشته از آن تغذیه کنند. هدایایی که همواره با لفظ Sraha در مراسم قربانی به پیشگاه خدایان تقدیم می‌شود میان میترا ، وارونا و آریامن تقسیم می‌گردد. همچنین پیشکش‌های تقدیم شده به نیاکان به این سه معبود می‌رسد.[18]

آریامن تنظیم‌کننده‌ی اجرای مناسک از جهت اجتماعی آن است، در حالی‌که داکشا به شیوه‌ی اجرای عملی و ابعاد سحر و جادوی آن نظارت دارد. معبر شاهانه آریامن راه شیری است.[19]

داکشا Daksa: تجلی توانایی کاهن یا ساحری است که مناسک و آیین‌های دینی را به نحوی موثر برگذار می‌نماید و ارتباط با خدایان را میسر می‌سازد. چون به نتیجه رساندن این مسئولیتِ دشوار نیاز به کارآیی، هوش، دقت و تجسم قوی دارد، لذا تنها یک مرد جوان و سالم و توانا است که از عهده‌ی اجرای چنین مناسکی بر می‌آید. از این رو است که جوانی و مردانگی در سنت ودایی اهمیت بسیار دارد. لفظ داکشا را مهارت در اجرای مناسک معنا کرده‌اند و در ریگ‌ودا در این باب چنین می‌خوانیم:

ما به تو دعا می‌کنیم ای سوما Soma، پیشکش های عبادی ما را به اقبال برسان. جوانان ما را با راستی سازگار کن و به ایشان داکشا (مهارت در

18. Hindu Polytheism, p. 117

19. Taitiratya Brahmana

اجرای مناسک) عطابفرما.[20]

داکشا با عالم‌کبیر مرتبط است و نقطه‌ی مقابل آریامن به حساب می‌آید. آریامن تجسم مناسک اجتماعی، یعنی رابطه‌ی انسان‌ها با یکدیگر است؛ در حالیکه داکشا راه و رسم پیچیده و سحرآمیز، یعنی هنر خلاقه‌ای است که مسیر ارتباط با خدایان است. چون سنت قربانی اساس دین ودایی را تشکیل می‌دهد و راه اتصال و ارتباط با نیاکان و خدایان از همین طریق است، در علم‌الاساطیر متأخر هندوان، داکشا به نفس هنر قربانی کردن (Art of Sacrifice) بدل گشته و در قلب یک زاهد، که خود برگذار کننده‌ی مراسم قربانی است، ظاهر می‌گردد (تصاویر شماره‌ی ۷ و ۸).

بهاگا Bhaga (سهم موروثی) و
امشا Amsa (سهم خدایان)

بهاگا و امشا سومین جفت از آدیتیاهای گروهی را تشکیل می‌دهند. اولی Bhaga به مفهوم سهم موروثی و دومی Amsa مظهر سهم خدادادی است.

لفظ بهاگا به معنای سهم است و مفهوم اجتماعی آن به سنت‌های آریایی باستان باز می‌گردد. مطابق این سنن هر ساله تمام اموال موروثی قبیله (از پول و ملک و منقولات)، که اموال اجتماعی محسوب می‌شده، میان بزرگان (مردان) قبیله تقسیم می‌شد و به عبارت دیگر، هریک سهامدار املاک و اموال قبیله‌ی خویش بودند. سهم مذکور به جوان‌ترها و کودکان تعلق نمی‌گرفت و تنها آنان که به مرحله و مرتبه‌ی مردی می‌رسیدند، به دریافت سهم مفتخر می‌شدند و به جرگه‌ی سهامداران می‌پیوستند و لذا لقب «Bhagavant سهامدار» که همواره با

20. Rg Veda, 1.19.7

احترام و شرف از آن یاد می‌شده، به ایشان تعلق می‌گرفته است. این سهم علی‌رغم قوت و ضعف جسمانی میان بزرگان قبیله تقسیم می‌شده و نوعی امنیت اجتماعی و اقتصادی برای سهامداران در بر داشته است. بهاگا در ریگ‌ودا چنین مدح شده است:

در سحرگاهان به درگاه بهاگا دست دعا بلند می‌کنیم. اوست قادر، فاتح، فرزند آدیتی (گستره بدوی)، بخشاینده، که فقیر و غنی و حتی شاهان از او طلب سهم خویش می‌کنند. ما را هدایت کن ای بهاگا ... ثنای ما را بشنو ای بهاگا و به ما ثروت ارزانی کن. بر تعداد گاوها و اسب‌های ما بیفزا، باشد که در جوانی و مردی، ثروتمند و غنی باشیم.[21]

نام بهاگا در اوستا نیز آمده که او را با نام «بگ» یا «بغ» خوانده‌اند. در رام‌یشت ابتدای تمام کرده‌ها (کرده‌ی ۱ تا ۱۱) با عبارت «من می‌ستایم آب را و بغ را» آغاز می‌شود. در کرده‌ی اول چنین می‌خوانیم: «من می‌ستایم آب را و بغ را. من می‌ستایم آشتی پیروزمند را و سود را... تا اینکه به یکبارگی به دشمن شکست دهیم و بهترین ایزد را ما می‌ستائیم.»[22] بغ در اوستا به معنای بهره و بخش نیز می‌باشد، چنانکه بگ Baga در گات‌ها به همین معنی اخیر آمده. در کتیبه‌های پادشاهان هخامنشی غالباً به کلمه‌ی بگ به معنی خدا برمی‌خوریم، مثل «بگ بزرگ است اهورا مزدا». این لفظ در روسی به صورت بگو Bogu آمده. اسامی شهرهای «بغداد» و «باکو» نیز متضمن کلمه‌ی بغ است.[23]

21. Rg Veda, 7.41.2-3

۲۲. پورداود، رام‌یشت، کرده‌ی اول، یشت‌ها، جلد ۲، ص ۱۴۵.

۲۳. تفسیر کرده‌ی اول، رام‌یشت، همان منبع.

بهاگا با عالم‌صغیر ارتباط دارد و در مقابل او امشا Amsa قرار دارد که مظهر سهم خدادادی و مرتبط با عالم‌کبیر است. امشا سمبل همه‌ی آن چیزهایی است که از راه شانس و اقبال و تصادف و یا از راه جنگ و غنیمت و هر نوع سود غیرمنتظره به انسان می‌رسد و از همین جهت در مقابل بهاگا (سهم موروثی) قرار می‌گیرد. در ریگ‌ودا چنین می‌خوانیم: «سهم غنیمتِ (Amsa) ما را در جنگ‌ها بیفزا.»[۲۴] در این‌جا منظور غنیمتی است که تنها به خاطر عنایت خدایان حاصل شده است. مفهوم اصلی امشا نیز سهم خدایان است و آن سهمی است که به طریق و مقصد نامعلومی از مراسم قربانی به سوی عالم خدایان اوج می‌گیرد و رهسپار آن اقلیم می‌شود. این‌جا ابهامِ عبارتِ «سهم خدایان» نیز آشکار می‌شود، بدین معنی که این سهم، هم مربوط به سهمی می‌شود که خدایان برای انسان قرار داده‌اند و هم به سهمی اطلاق می‌گردد که انسان‌ها به هنگام قربانی و نیایش به درگاه خدایان تقدیم می‌کنند.

امشا به معنای مالیات شاهانه نیز آمده و به سهمی اطلاق می‌گردد که از مالیات نصیب شاه می‌شود. در این‌جا نیز تشابه میان مرتبه‌ی خدایی و پادشاهی از اعتقاد به نظام طبقاتی ازلی که با ریتا مرتبط است، حکایت می‌کند.

24. Rg Veda, 1.102,4

آدی‌تیاهای فرعی

آدی‌تیاهای **فرعی** نیز به سه جفت، که هر جفت شامل مظهری در عالم‌صغیر و مظهری در عالم‌کبیر است، تقسیم می‌شوند. ذیلاً به معرفی آنها می‌پردازیم:

تواشتری Tvastr و ساویتری Savitr

تواشتری که با عالم‌صغیر مرتبط است، مظهر صنعتگری و اسلحه‌سازی است. معبود مقابل او در عالم‌کبیر **ساویتری** نام دارد که سمبل اسلحه‌ی سحرآمیز یا قدرت سحر کلام است.

ودا در خصوص معنای تواشتری چنین می‌آورد: «**تواشتری Tvastr** سمبل توانگری و فن ساخت است و آن صنعتی است که توسط آن می‌توان اسلحه ساخت.»[۲۵] به همین جهت تواشتری عنصری اساسی در امر امنیت و پیشرفت در جامعه‌ی انسانی به شمار می‌رود. او را سازنده‌ی آذرخش می‌دانند و آذرخش

25. Atharva Veda 12.3.33

به عنوان یکی از سلاح‌های خدایان درج گردیده است. چون تواشتری به هنرها و صنعت‌های رایج پیش از عهد آریایی (اسلحه‌سازی) مربوط است، از او با عنوان اسورا (ضد خدا) نیز یاد کرده‌اند، ولی در عین حال او را از نیاکان نوع بشر می‌دانند.

جاودانگی در گرو توانمندی و قدرت است و قدرت نژاد آریایی در سلحشوری و سلاح او بوده است. از این روست که تواشتری شربت جاودانی قدرت را که ایندرا (خدای قدرتمند ودایی) از آن می‌نوشد، در خانه‌ی خود دارد. در این باب یکی از داستان‌های اساطیری نقل می‌کند که ایندرا (پروردگار جنگاوری و قدرت) قصد ربودن گاو تواشتری را داشته و در اجرای این امر با فرزند تواشتری به نام Trisiras (سه سر) درگیر می‌شود و او را هلاک می‌کند.

تواشتری که از این واقعه آشفته و خشمناک می‌گردد، از ورود ایندرا به خانه‌ی خود جلوگیری می‌کند و از عرضه‌ی شربت جاودانگی به او امتناع می‌ورزد. ولی ایندرا با اتکا به زور وارد خانه می‌شود و از شربت جاودانگی می‌نوشد.

ویژگی‌های بصری تواشتری

تواشتری تیری آهنی به همراه دارد و آذرخش‌های ایندرا (تصویر شماره‌ی ۹) توسط او ساخته می‌شوند. وی صنعتگری خوش سیما و با مهارت است و عطاکننده‌ی برکت و طول عمر نیز هست. اوست که شوهر و زن را برای یکدیگر شکل می‌دهد (لفظ تواشتری به معنای شکل‌دهنده است). اوست که منی را در رحم می‌پروراند و به اشکال مختلف (انسان و حیوان) در می‌آورد. شکل‌دهی و پرورش مخلوقاتِ متنوع به او نسبت داده شده است (Satapatha Brahmana). این تواشتری است که حتی خدایان و اجزاء طبیعت را شکل داده و لذا پدید آمدن Brahmanaspati (خدای بزرگان)، Agni (خدای آتش)، آسمان، زمین و آب

و... به او نسبت داده شده است. همچنین او را از نیاکان اشوین‌ها می‌دانند. بنابر ریگ‌ودا، تواشتری دختری داشته به نام Saranyu (ابر) که او را به عقد مردی به نام Vivasvat (قانون قبیله‌ای) درآورد. از وصلت این دو، اشوین‌ها (خدایان کشاورزی) پدید آمدند.[۲۶] (به توضیح این خدایان بعداً خواهیم پرداخت).

بر اساس پوراناها، تواشتری سه پسر دارد به نام‌های Trisiras (سه سر)، Visva rupa (جهان صورت)، Visva Karman (جهان‌ساز).[۲۷] ویشواکارمان در عهد پوراناها مقامی والا می‌یابد و معمار جهان لقب می‌گیرد. تواشتری نیز گاه با Visva Karman (معمار جهان) و گاه با Prajapati (فرد اول) منطبق و هم هویت می‌شود. از دو فرزند اول او یعنی Trisiras و Visva Rupa نیز در بعضی متون به عنوان یک واحد یاد شده است.[۲۸]

ساویتری Savitr

ساویتری از خدایان ریگ‌ودا است که شهرت خود را تا امروز حفظ کرده است. ساویتری قدرت سحر کلام و جادوی سخن است ـ و کلام، سلاح نافذ وادی خدایان در عالم‌کبیر است. از این روست که ساویتری را به عنوان جفت تواشتری (نیروی شکل‌دهنده و صنعتگر عالم‌صغیر) دانسته‌اند.

کلمه و کلام در اکثر مذاهب از تقدس برخوردار است و ریشه‌ی آسمانی دارد. این کلام الهی «کُن» است که در قالب وجود تجلی می‌کند و «یَکون» می‌شود. پس وجود کائنات وابسته به همین کلام است که توسط آن کاهنان خورشید را به طلوع دعوت می‌کنند. ساویتری نیروی احیاء کننده‌ی نور است و هم اوست که نیروی جنبش را در انسان پدید می‌آورد.

26. Rg Veda, 10.17.1

27. B.P, 3.1.86-87

28. Hindu Polytheism, p. 123.

او که جوهره‌ی حیات نور است و دشمن اهریمنان و قوای وادی تباهی است، رؤیاهای اهریمنی را می‌زداید و دیوان و شیاطین را دور می‌کند.

> او بود که قوای فکر را به تسخیر درآورد، آگنی (خدای آتش) را گرفت و آن را از دل تیره‌ی زمین بیرون کشید... قدرت ذهن توسط او یعنی به واسطه‌ی قوای سحرآمیز کلام است که اوج می‌گیرد و به وادی نورانی آسمان‌ها وارد می‌شود. باشد که قوای کلام در انسان‌ها نفوذ کند و آن نور عظیم طلوع نماید.[۲۹]

در اینجا نور عظیم همان خورشید است و ساویتری همان نوای سحرآمیزی است که خورشید از آن متولد می‌شود. سانیانا (Sanyana) در تفسیر وداها می‌گوید: ساویتری نامی است که بر خورشیدِ پیش از طلوع و خورشیدِ در حال غروب نهاده شده است.

کلمه‌ی ساویتری از ریشه‌ی *Su* به معنای جلو کشیدن اخذ شده و یکی از اسامی خورشید نیز هست. او معبودی است طلایی رنگ. چشمان، بازوان، دستان، زبان و گیسوان او به رنگ طلا است. همسر او Prsni (اشعه‌ی نور) نام دارد. ساویتری ، به عنوان سلاح جادویی کلام، خود ناظر بر تمام سلاح‌های سحرآمیزی است که خدایان در اختیار قربانی کنندگان قرار می‌دهند تا از آن طریق، به پیروزی دست یابند.

ساویتری همراه با اشعه‌ی خورشید طلوع می‌کند تا با این انوار تابناک به بی‌گناهی و پاکی انسان‌ها گواهی دهد.[۳۰] این سرود او را از سوریا (خدای

۲۹. S.U, 2.1.3 همچنین Hindu Polytheism, p. 125.

30. Rg Veda, 7.6.3.

خورشید) ممتاز می‌دارد، ولی سرودهای بی‌شماری در ریگودا ، در این خصوص وجود دارد که تشخیص این دو را از یکدیگر دشوار می‌سازد.[۳۱]

پوشان Pusan و شاکرا Sakra

پوشان از خدایانی است که شخصیت و صفاتی گسترده دارد، ولی بیشتر با صفات رازق، حامی و حافظِ رَمه آراسته شده است. او اصل محافظ و حامی وادی عالم‌صغیر و جوامع انسانی است. پوشان محافظ جاده‌ها است و حیوانات و انسان‌ها را از خطرات راه مصون می‌دارد. او انسان‌ها را در جاده‌ها هدایت می‌کند و اشیاء و جانوران گم شده را باز می‌یابد. از این رو، جادوگران و ساحران که با این مقولات مرتبطند، او را عبادت می‌کنند. پوشان را منشاء حاصلخیزی می‌دانند و مراسم ازدواج نیز به او مرتبط است.

لفظ Pusan از ریشه *Pus* به معنای رازق و پرورش دهنده، مشتق شده است. «آنگاه که پراجاپتی ، همه‌ی مخلوقات را شکل داد، این پوشان بود که آنها را پرورد.» (تصویر شماره‌ی ۱۰)[۳۲] پرورش از صفات خورشید است و پوشان هم یکی از معبودان شمسی است. او گاه در قالب ارابه‌ران سوریا (Surya) ظاهر می‌شود، بر سفینه‌ی او می‌نشیند و انوار تابناک خورشید را به زمین هدایت می‌کند.[۳۳]

شاکرا (Sakra) جفت پوشان در عالم‌کبیر است. لفظ Sakra از ریشه‌ی *sak* به معنی قوی بودن اخذ شده و شاکرا به معنای عظیم و مقتدر است. شاکرا مظهر شجاعت و نمایانگر ضرورت بی‌رحمی و جنگ در بعضی ابعاد زندگی است. همین جنگ است که حاصل آن فتح، غنیمت، قدرت و امنیت برونی افراد اجتماع است. او تجلی روح قهرمان‌پرورِی جوانان است و به صفات فاتحان

31. The Vedic Age, p. 370.

۳۲. همان منبع.

33. Hinu Polytheism, p. 123.

موصوف است. تهور، جسارت و بی‌رحمی نیاز به از خود بیخودی و خروج از احوال محافظه‌کارانه دارد، لذا شاکرا مدام سوما Soma می‌نوشد و مستی سوما به او قدرت و جسارت می‌بخشد.

ویواسوات (Vivasvat) و ویشنو (Visnu)

آخرین جفت از آدی‌تیاهای فرعی ، ویواسوات و ویشنو هستند. ویواسوات تبلور اخلاق و منش راستی است. او حاکم خردمنی است که بر اعمال نیاکان نظارت دارد و خرد نیاکان از طریق او بر زمین نازل می‌شود. از این رو او را تجلی قوانین نیاکان، که همان مبانی و اصول اخلاقی است، دانسته‌اند. ریگ‌ودا او را پدر یاما (Yama پادشاه وادی نیاکان و ملک‌الموت) ذکر کرده و او را همانند دیگر آدی‌تیاها، فرزند کاشیاپا (Kasyapa) و ادیتی (Aditi) می‌داند. ارتباطات نسبی ویواسوات در اساطیر ودایی بسیار مهم است. از یک سو او را پدر یاما می‌دانند[۳۴] و از سوی دیگر در کتاب حماسی مهابهارات ، مانو (قانون‌گذار اول هستی و نخستین نیاکان بشر امروز) به عنوان فرزند او آمده (Vivasvata Manu).[۳۵] اشوین‌ها (خدایان دو قلوی اسب سر)، رب‌النوع‌های کشاورزی که به عنوان پزشک وادی خدایان ذکر شده‌اند نیز از فرزندان ویواسوات هستند.[۳۶] در جای دیگر، ریگ‌ودا او را پدر همه خدایان خوانده[۳۷] و آتش و باد را پیامبران او دانسته است.[۳۸] Saranyu (ابر)، دختر تواشتری (خدای شکل دهنده) همسر ویواسوات است.[۳۹]

34. Rg Veda, 10.14.1-10. 58.

35. Hindu Polytheism, p. 124.

36. Rg Veda, 10.17.2.

37. Ibid, 10.63.1.

۳۸. Ibid, 1.58.1 همچنین Rg Veda 6.8.4.

در کتاب اوستا از ویواسوات با نام Vivahavant یاد شده و کتاب Sastra Dharma، در علم اخلاق و علم سیاست، نیز به او منسوب است.[40]

ویشنو Visnu

ویشنو اصل نگاهدارنده و محافظ کائنات است، که از او به عنوان قانون کیهانی (Cosmic law) یاد می‌شود. لفظ ویشنو از ریشه‌ی *vis* به معنای گستردگی یا *vis* به معنای نفوذ کردن و داخل شدن، و یا *visli* به معنای احاطه کردن اخذ شده است. گرچه ویشنو از خدایان فرعی عهد ودایی است و مرتبه و منزلت چندانی در مقایسه با دیگر خدایان این عهد ندارد، ولی در علم‌الاساطیر متأخر هندو به والاترین درجه‌ی موجود در مثلث خدایان (ویشنو ـ برهما ـ شیوا) دست می‌یابد. از صفات ویشنو که در اساطیر متأخر مورد تأکید قرار گرفته، سه گام با عظمت ویشنو است که دو گام از این سه گام قابل رویت است و گام سوم او ورای سیر پرواز پرندگان بوده و همچون چشمانی درخشان در افلاک نورافشانی می‌کنند. سه گام ویشنو به سه وادی عالم وجود، یعنی زمین، فضای میانه و آسمان تعبیر شده است.[41] بعضی از مفسرین ودایی ، گام‌های ویشنو را به تجلیات «نور»، «آتش»، «صاعقه و خورشید » تشبیه نموده‌اند که این تقسیم‌بندی نیز خود به زمین، فضای میانه و آسمان باز می‌گردد.[42] توصیف مفصل ویشنو و سه گام معروف او، در فصل تثلیث هندویی ، ذیل اوتار کوتوله (Vamana_avatara)، در همین نوشتار ذکر گردیده است.

ویشنو در عهد ودایی گاهی با ایندرا متحد می‌شود که همان اتحاد میان

39. Ibid, 10.17.1.

40. Hindu Polytheism, p. 125.

41. The Vedic Age, p. 371.

42. Hindu Polytheism, p. 126.

دانش و قدرت است. در یکی از داستان‌ها، ویشنو که قانون کائنات است به یاری ایندرا ، که سلطان جهان و تجسم همان قانون است، می‌شتابد تا وریترای اهریمن (Vrtra) را نابود کند.

ویشنو را ایندرای دوم (Upendra) یا برادر کوچک ایندرا (Indranuja) نیز می‌نامند. نام ویشنو در کتب پوراناو در کتاب Manu Smrti که نسبت به وداها بسیار متأخر است نیز آمده، ولی در این متون نیز به عنوان خدایی طراز اول مطرح نگشته است.

خدایان فردی آسمانی

همانگونه که در آغاز این بخش آمد، خدایان آسمانی ودایی به دو بخش گروهی (آدی‌تیاها) و فردی منقسم می‌گردند. توصیف آدی‌تیاها گذشت و اینک به توضیح و معرفی خدایان فردی آسمانی در عهد ودایی می‌پردازیم.

خدایان فردی آسمانی:
- دیائوس
- سوریا
- اشوین‌ها
- اوشاس

دیائوس Dyaus

دیائوس از کهن‌ترین خدایان آسمانی ودایی است که قدمت او به عهد

هندواروپایی باز می‌گردد. او خدای آسمان‌ها است و اغلب او را با القابی چون Dyaus_Pitri یا Dyau-Pita (پدر آسمانی) می‌خوانند. دیائوس را گاه با زئوس (Zeus) یونانی [۴۳] و گاه با اورانوس (Uranus) عهد عتیق یونان باستان[۴۴] معادل دانسته‌اند. نور و رنگِ برق، و قوه‌ی حاصلخیزیِ نهفته در باران، همه از او است. همسر او پریتوی (الهه‌ی مادر و خدای طبیعت) است که با آلهه‌ی یونانی قابل انطباق است. به این زوج اصطلاحاً Dyava Prthivi می‌گویند که به معنای پدر و مادر جهانی است و خدایان و انسان‌ها را زاییده‌ی این دو می‌دانند. البته اعتقاد به وجود این زوج منحصر به ادیان شبه قاره و عهد ودایی نیست، بلکه در سنت ادبی اکثر فرهنگ‌ها، آسمان که نیروی بارورکننده (باران) در آن نهفته است، به عنوان پدیده‌ی مذکر، و زمین که پذیرای این نطفه است به عنوان مونث (مادر) مطرح شده است. همین سنت ادبی به احتمال بسیار قوی ریشه در باورهای مذهبی و اسطوره‌های ملل کهن دارد. نام دیائوس همواره آسمان زیبای پر ستاره را تداعی می‌کند و از این رو او را در قالب توسنی سیاه رنگ، مزین به مرواریدهای درخشان تصور می‌کنند.

سوریا (Surya)

سوریا (خدای خورشید) از مهم‌ترین و مشهورترین خدایان ودایی است (تصویر شماره‌ی ۱۱) که از یک سو با کالبد فیزیکی خورشید که تجلی عظمت آتش الهی (آگنی) است، انطباق دارد و از سوی دیگر منبع و منشاء نور، گرما، حیات و معرفت است. نور، عین معرفت است و حیاتْ بدون گرمای او افسرده خواهد بود. اِشراف سوریا به جهان، با بروج دوازده‌گانه‌ی خورشید در طول سال نسبت

43. The Vedic Age, p. 367.

44. Jan Knappert, p. 99.

دارد. دوازده آدی‌تیای (Adityas) مذکور نمایندگان او در طول سال هستند.

خورشید (سوریا) مرکز عالم خلقت است که در مرکز سپهرهای متفاوت قرار گرفته است. بر فراز خورشید، افلاک غیرمتجلی و غیرظاهر قرار دارند که حوزه‌ی حکمرانی حاکم اعظم کائنات است و تحت آن، کرات و سپهرهای ظاهر (چون ماه و زمین و دیگر سیارات) واقع شده‌اند.

پس جایگاه خورشید حد اتصال دو مرتبه‌ی وجود (متجلی و نامتجلی) است و او نماینده‌ی اصلی هر دو وادی به شمار می‌رود. چنانکه در مهابهارت می‌خوانیم: «خورشید دروازه و جاده‌ی سیر به سوی خدایان است.»[۴۵]

خورشید برای انسان بدوی، قوی‌ترین عنصر وجود و مهربان‌ترینِ قوای طبیعت بوده که قاعدتاً می‌بایست جزو اولین خدایان و معبودان برای او بوده باشد. حیات و بقای انسان بدوی به حضور خورشید متکی بود و شب هنگام، زمانی که حریر سیاه شب چهره‌ی تابناک و روح‌افزای او را در نقاب می‌کشید، دل انسان‌ها در غباری از خوف و اندوه فرو می‌رفت و برای زیارت آن رخساره‌ی درخشنده دست به دعا برمی‌داشتند. حیات و بقای انسان به او متکی بوده و لذا خورشید که منشاء نور، قدرت روحانی، قوای فکری و دماغی و نیروهای طبیعی بود، نزدیک‌ترین پدیده به ذاتِ جاودانی الهی شمرده می‌شد. بر این نکته در متون ودایی تأکید شده است.

خورشید الوهیت ظاهر، چشم جهان، و پدیدآورنده‌ی روز است.
هیچ معبودی را یارای برابری با او نیست. اوست منبع زمان، سیارات، ستاره‌ها، افلاک و سپهر عناصر (Vasus). خدایان حیات (Rudras)، خدای باد (Vayu) و خدای آتش (Agni) و همه‌ی دیگر معبودین بخشی

45. Mahabharata, 8, 1681.

از او هستند.[۴۶]

هر چه که به صفت وجود آراسته شده از خورشید است. هر آنچه که بوده و خواهد بود، و هر آنچه که متحرک یا ساکن است، از آغاز تا انجام، از خورشید نشئت گرفته است.[۴۷]

این (وجود) مشعشع و بسط دهنده، روح همه‌ی موجودات جاندار و بی‌جان جهان است و هیچ پدیده منفک از او نیست.[۴۸]

سوریا نیز همچون میترا جایگاه خود را در گذر اعصار حفظ نمود و در عهد اوپانیشادها نیز دارای منزلت و مرتبه‌ی والایی بود. در هنگام خلقت، بیضه‌ی جهان، خود را به دو بخش منقسم کرد، یکی بخش نقره‌ای و دیگری بخش طلایی. قسمت نقره‌ای به زمین تبدیل شد و بخش طلایی به آسمان. از پوشش خارجی بیضه، کوه‌ها پدید آمد و پوشش داخلی آن ابرها را ساخت و برف از آن پدید آمد. رگ‌های داخل تخم به رودخانه تبدیل شدند و از مایع داخل آن اقیانوس‌ها شکل گرفتند. هنگامی که خورشید ظاهر شد، فریاد سرور از همه‌ی موجودات برخواست، زیرا ظهور خورشید معادل با ظهور لذایذ بود. بدین جهت است که به هنگام طلوع و غروب آفتاب ، آوای نیایش به گوش می‌رسد. سیر همه‌ی نیازها به سوی اوست. آنانکه خورشید را به عنوان وجود مطلق نیایش می‌کنند، همواره نواهای خوش می‌شنوند و وجودشان سرشار از وجد و سرور می‌شود.

درجه‌ی تقدس خورشید گاه به مرتبه‌ی فرد اولیه (Prajapati) می‌رسد و با قربانی کیهانی (Cosmic sacrifice) یکی می‌شود. پروردگار تولید نسل‌ها که

۴۶. Bhavisya purana به نقل از Hindu Polytheism, p. 93.

47. Brhad-devata. 1.61.

48. Brahmana Sarrasva.

همان ذات مناسک قربانی (Yajna_Prajapati) است، به خورشید تبدیل می‌شود و همه‌ی موجودات زنده از او متولد می‌گردند.[۴۹] او توسط انوار تابناک خود به غذا و غلات جان می‌بخشد. او پدر همه‌ی موجودات است.[۵۰]

«وقتی خورشید طلوع می‌کند به ربع شرقی وارد می‌شود و بقای موجودات را به شعاع‌های خود تضمین می‌کند. آنگاه جهات جنوب و غرب و شمال و بالا و پایین را و آنچه در میان آنها است منور می‌سازد...»

«او در قالب جهان، موجود کیهانی، حیات و آتش جلوه می‌کند... او که همیشه حاضر است با طلوع خود به موجودات حیات می‌بخشد.»[۵۱] خورشید رازق بارور کننده و حیاتبخش، گاه نیز با صفت نابود کننده توصیف شده است: «در آخرالزمان خورشید همه‌ی جهان را خشک و از هستی ساقط می‌کند.»[۵۲]

من در پیشگاه تو، که ماده‌ی آنچه خدایان روح آنند هستی، سر تعظیم فرود می‌آورم... من در پیشگاه آنکه جوهر هر چیز، اصل هر چیز، تجسم جهان، و موضع نورانی تمرکز و مراقبه‌ی جوکیان است، سر تعظیم فرود می‌آورم.[۵۳]

اوست خویشتن جوکیانی که در پی فتح وادی تعلقند... اوست

49. Hindu Polytheism, p. 93.

50. Maha Bharata, 3.135.

51. Prasna Upanisad, 1.6-8.

52. Mahabharata, 12. 11057.

53. M.P, 105.5-7.

داننده‌ی دانش آنان که در پی کسب معرفتند و هم اوست پروردگار قربانی نزد قربانی کننده.[۵۴]

خورشید روح جهان است. منور بودن خورشید به نیروی بینایی تشبیه شده و او را چشم میترا ، وارونا ، آگنی و دیگر خدایان دانسته‌اند. سوریای هندی با هورای ایرانی که چشمان اهورامزدا است، مطابقت دارد.[55]

صفات ظاهری سوریا

متون مختلف در خصوص صفات ظاهری خدایان اشاراتی دارند و اکثر شمایل‌ها و تصاویر آنان بر اساس تجویز همین متون شکل می‌یابند.

آن موجود زرین که در خورشید به سر می‌برد، گیسوان و ریشی طلایی دارد. تمام وجود او، حتی نوک ناخن‌هایش مشعشع و تابان است، چشمانش قهوه‌ای رنگ است. او که نام‌آور و مشهور است، مرتبه‌ای ورای تمام شیاطین دارد. پس هرکه وی را بشناسد و صفات او را دریابد، خود به مرتبه‌ای رفیع‌تر از جایگاه کل شیاطین ارتقا می‌یابد.[۵۶] گردن او به شکل صدف لاک‌پشت است. او با دستبند و تاجی زرین خود را آراسته و از تلألوی آن زوایای آسمان منور می‌گردد.[۵۷] گوشواره‌های او را، الهه‌ی مادر (Aditi) به او هدیه کرده است.[۵۸]

خورشید دو بازوی بلند و یک بازوی کوتاه دارد.[۵۹] او از پا تا سینه به البسه‌ی

54. Ibid, 3.2.

55. The Vedic Age. p. 370.

56. Chand. Up. 1.6.6-8.

57. Mahabharata, 3.17077.

58. Ibid, 3.17. 118.

۵۹. احتمالاً منظور از بازوان، شعاع‌های خورشید است که شعاع‌های طولانی او دو برابر شعاع‌های کوتاه اوست.

سبک شمالی ملبس است. چکمه‌های بلند به پا، و کمربند مرصع به کمر دارد. خدای خورشید سوار بر ارابه‌ای از طلا در دل تاریکی سیر می‌کند، و فانی و جاوید را در مکان‌های مناسب خویش قرار می‌دهد.[۶۰] ارابه‌ی سوریا یک چرخ دارد و توسط دو اسب کشیده می‌شود.[۶۱]

او (سوریا) بر گل نیلوفری، بر فراز ارابه‌ی زرین خود می‌نشیند که توسط چهار یا هفت اسب مادیان کشیده می‌شود. گاهی نیز یک اسب هفت سر که در شعاع‌های نور محصور گشته، ارابه‌ی سوریا را به پیش می‌برد. در بعضی منابع، مرکب او اژدها (Naya) قید شده است.[۶۲]

ارابه‌ران خورشید Aruna (سرخ فام) نام دارد. او برادر خردمند Garuda (بال‌های سخن)[۶۳] است. « اورنا » رب‌النوع سحر نیز هست. او در جلوی سوریا بر روی ارابه می‌ایستد و جهان را از شدت خشم سوزنده خورشید در امان نگاه می‌دارد (تصویر شماره‌ی ۱۲). سوریا در معابدی که به معابد خورشید شهرت دارد عبادت می‌شود. تمثال‌های او معمولاً به رنگ‌های مسی، سرخ یا قهوه‌ای ساخته می‌شود که این نوع شمایل منطبق بر تجویز اوپانیشادها است.[۶۴] وفور سنگ در هند و رواج هنر حجاری موجب گشته که اکثر تندیس‌ها در سنگ‌های موجود در مناطق مختلف ساخته شوند. امروز اکثر شمایل‌های باقیمانده از سوریا

۶۰. استفاده از چکمه و کمربند در البسه‌ی هندی رایج نیست، بلکه از یکسو این پوشش مربوط به مناطق سردسیر است و از سوی دیگر نوعی لباس فاخر رزم را در ذهن تداعی می‌کند که با تندیس‌های هخامنشی موجود در تخت جمشید مطابقت دارد و با فرهنگ پوشش اقوام آریایی مرتبط است. ارابه نیز از وسایل جنگی است که همه بر آریایی بودن سوریا دلالت دارد.

61. Rg Veda, 545.9.

62. Hindu Polytheism, p. 95.

۶۳. گارودا (بال‌های سخن) نام پرنده‌ای اساطیری است که مشابه براق و یا جبرییل در سنت اسلامی است.

64. Nilarudra Up, 1.9

سنگی هستند (تصویر شماره‌ی ۱۳).

نام‌های خورشید

مشهورترین اسامی خورشید عبارتند از: Surya (درخشنده) و Aditya (گستره‌ی ازلی). لفظ Surya از ریشه‌ی *Sur* یا *Swar* به معنای درخشش و تابش اخذ شده و لفظ Svarga به معنای آسمان (Heaven) نیز از همین ریشه است. در پورانا چنین می‌خوانیم:

> آنگاه که آن ذات جاودان، خویشتن واحد و نیروی اصلی معرفت، اراده بر خلق وجودی ثانوی برای خویش کرد، نور متولد گشت و سوریانام نهاده شد.[۶۵]

لفظ Aditya (نام دیگر خورشید) به معنای فرزند گستره‌ی ازلی است، ولی به مفهوم منبع و منشاء نیز آمده است. «خورشید منشاء و منبع جهان است و آدی‌تیا نام گرفته.»[۶۶] خورشید را Aja-ekapada (بز یک پا) نیز می‌نامند. در علم‌الاساطیر هندو بُز سمبل کیفیات موجود در پراکریتی است. Pavaka (خالص کننده)، Jivana (منبع حیات)، Jayanta (فاتح) و Ravi (تجزیه کننده)، از دیگر اسماء (صفات) خورشید هستند.[۶۷]

65. Varaha Purana, 26. 1-2.

66. Ibid, 26.7.

67. Ibid, 26.5.

منتسبین به سوریا

بر اساس پوراناها، خورشید فرزند کاشیاپا (Kasyapa) و ادیتی (Aditi) است و لذا او نیز جزو آدی‌تیاها (فرزندان ادیتی) به شمار می‌رود. راماین خورشید را فرزند برهما (جهان آفرین) می‌داند، گرچه عموماً به عنوان پدربزرگ کاشیاپا شناخته شده است.

کورما پورانا برای سوریا چهار زن ذکر کرده به نام‌های Samjna (دانش)، Rajnt (ملکه)، Prabha (نور)، Chaya (سایه).[۶۸] در جای دیگر، زنان او را با اسامی Sarvarna (رنگین)، Svati (موجود بالنفسه)، Mahavirya (شجاعت بسیار) آورده‌اند. خورشید گاهی به عنوان شوهر Usas (پگاه) آمده و گاهی نیز او را فرزند سحر می‌نامند.[۶۹] خورشید چندین پسر دارد. بر اساس پوراناها، Manu (قانون‌گذار جهان)، Yama (پروردگار مرگ) و Yamuna (رود مقدس جمنا) فرزندانی هستند که از Samjna متولد شده‌اند. مهابهارت به جای Yamuna، خواهر همزاد مایا را که یامی (Yami) نام دارد آورده است.

از Rajni (یکی از همسران سوریا)، راوِنتا (Raventa) به دنیا آمد. Prabhata (سحر) از Prabha (نور) زاده شد و Savarni (یکی از قانون‌گذاران) از Chaya پا به عرصه‌ی وجود گذاشت.

اشوین‌ها Asvins

داستان‌های اساطیری زیبایی در مورد سوریا و همسرش نقل شده است. بنابر مهابهارت، حرارت خورشید به قدری بود که Samjna نتوانست آن را تحمل کند. پس جای خویش به Chaya (سایه) سپرد و خود به جنگل پناه برد تا عمر وقف

68. Kurma Purana, 20

69. Hindu Polytheism, p. 90.

عبادت کند. برای پنهان ماندن از چشمان تیزبین خورشید ، خود را به صورت مادیانی درآورد، اما سوریا با تیزبینی خاص خود او را یافت، خود را به شکل اسبی بر او جلوه‌گر ساخت و در وی درآویخت. از آمیزش این دو، دو فرزند دیده به جهان گشودند. این دو فرزند که اشوین نامیده شدند، بعدها به عنوان خدایان کشاورزی مورد پرستش قرار گرفتند. لفظ اشو در سانسکریت به معنای اسب است و این دو لفظ از یک ریشه‌اند و علت اینکه این خدایان را اشوین می‌گویند این است که سر اسب دارند.

پس از تولد اشوین‌ها، خورشید همسرش را به نزد خود آورد. پدر زن او، ویشواکارمان ، برای محافظت از دخترش، یک هشتم شعاع‌های خورشید را از او چید. این قطعات بریده شده بر زمین ریخت و از آنها دیسک منور ویشنو ، سلاح سه شاخه‌ی شیوا (تصویر شماره‌ی ۱۴)، گرز کوبرا (Kubera)، نیزه‌ی کارتیکیا (Karttikeya) (تصویر شماره‌ی ۱۵) و اسلحه‌ی دیگر خدایان پدید آمد.

اوشاس Usas

اوشاس (پگاه) در ریگ‌ودا\الهه‌ی سحرگاهان است و به صورت زنی جوان و زیبا توصیف شده است. او هر صبح جسم زیبای خود را برای نظاره‌ی جهانیان عرضه می‌دارد. او همیشه جوان است و بیدارکننده‌ی موجودات. همه‌ی کائنات با نور طراوت او از خواب ظلمت بر می‌خیزند و طعم نور را می‌چشند. بدن نورانی او را صد ارابه‌ی زیبا به پیش می‌برند[۷۰] و اوشاس در پس خود سوریا را به پهنه‌ی آسمان می‌آورد.[۷۱] اوشاس را به خاطر زدودن و راندن ظلمت، که حقیقت را به استضعاف می‌کشاند، مورد ثنا و مدح قرار می‌دهند.[۷۲] او که پگاه است، ضامن ظهور

70. R.g Veda, 1.48

71. Ibid, 3. 61

72. Ibid, 7.78., 6.64, 10.172

حیات و نیروی محرکه‌ی همه‌ی موجودات شمرده می‌شود و هم اوست که هر صبح انسان‌ها را راهی انجام وظایف روزانه‌شان می‌کند.[73] پگاه (اوشاس) با ریتا (قوانین کیهانی، اجتماعی و اخلاقی) مرتبط است. اوشاس الهه‌ای برکت‌زا است که او را با نور و ثروت مقارن می‌دانند (تصویر شماره‌ی ۱۶).

گاو در هند موجودی مقدس است و بقای مردم تا حد زیادی بسته به شیر اوست. اوشاس را مادر گاوها نامیده‌اند که سینه‌های سپید و نورانی خود را عریان می‌کند تا انسان‌ها از انوار حیاتبخش و جلوه‌ی زیبای آن بهره‌مند شوند.[74] اوشاس را علی‌رغم این همه سخاوت، نمی‌توان الهه‌ی بخشنده‌ای دانست، چرا که گناهکاران را مجازات می‌کند. او شکارچی ماهری است که هر بار با تیر خود جان انسان‌ها را می‌گیرد. چون طلوع همواره با گذشت زمان همراه است، او را یادآور مرگ می‌دانند. هم اوست که سحرگاهان به انسان‌ها گذشت یک روز را اعلام می‌کند و همواره متذکر این حقیقت می‌شود که حیات بر روی زمین کوتاه و موقتی است.[75] ازینرو مردم برای طول عمر، او را نیایش می‌کنند.

اوشاس (پگاه)، خواهر شب، معشوقه یا همسر خورشید و دختر آسمان است. در کتب براهمنا به رابطه‌ی نامشروع اوشاس با پدرش (Prajapati) اشاره شده است.[76]

ویشنو (خدای نگاهدارنده)

در فلسفه‌ی نظام هستی هندو که مبتنی بر تثلیث است، ویشنو مهم‌ترین رکن این تثلیث (مرکب از برهما، ویشنو و شیوا) به شمار می‌رود (تصویر شماره‌ی ۱۷).

73. Hindu godesses

74. Rg Veda, 1.92., 3.85, 4.5

75. Ibid, 7.77

76. Hindu Polytheism, p. 97

ویشنو از خدایان اصلی ریگودا(۱۲۰۰ تا ۱۰۰۰ قبل از میلاد) قدیمی‌ترین سند مذهبی هندواست.

ویشنو نیروی اتصال اجزاء عالم است. هریک از اجزاء هستی بدون وجود دیگری قابل ادراک بلکه قابل نیل به مرتبه‌ی وجود نیست. به عبارت دیگر ماده‌ی حیات، زمان و نور همه از برکت این اتصال هستند و اینها نوری از انوار ویشنو به حساب می‌آیند. اوست که موجودات را به وجود قائم نگاه می‌دارد.

ویشنو خداوند محافظ کائنات است و هم اوست که تداوم هستی را تضمین می‌کند و در آیین متأخر هندو همواره به عنوان اصل نگاهدارنده از او یاد می‌شود. لفظ ویشنو از لحاظ اتیمولوژیک از ریشه‌های زیر مأخوذ گردیده است:

- *Vislr* به معنای نیرویی که در همه‌ی جوانب گسترش می‌یابد.
- *Vis* (Visnati) به معنی بسط.
- *Vis* (Visati) به معنی نفوذ کردن و داخل شدن.
- *Visli* (Vivesti) به مفهوم احاطه کردن و مسلط بودن.[۷۷]
- برخی محققین ریشه‌ی ویشنو را غیر آریایی و مرکب از *Visnu* = *Vis+anu* به معنای گذر از ارتفاعات و یا Vis به مفهوم فعال دانسته‌اند.[۷۸]

در تمام این موارد مفهوم عظمت، تسلط و گستردگی که از صفات بارز ویشنو به شمار می‌رود، ملحوظ است.

ظهور ویشنو خدای برتر

نیروی مطلق کائنات و واجب‌الوجود یکی است و او را نمی‌توان توسط نام و شکل

77. Brhad devata, 2.69

78. Louis Renou; Linde Classique, p. 323

و زمان و... محدود نمود. هم او که در مقام مطلق خود از کلیّه‌ی صفات ظهور مبرا است برای خلق و ظهور پدیده‌ها و جوشش هستی در قالب سه اصل تثلیث هندویی تجلی کرده است. لذا ویشنو که «او» نیست، مخلوق او نیز محسوب نمی‌شود. «خداوند (ویشنو)، آنکه خویش را پدید آورد در ابتدا خویش را در قالب اقیانوس اولیه (اقیانوس بقاء) که منشاء ظهور هستی است ظاهر نمود.[۷۹] مقصود از اقیانوس اولیه همان فضای بخارگونه‌ی اولیه است که زمین و سیارات از فشرده شدن آن پدید آمده‌اند.

در علم‌الاساطیر متأخر هندو برهما خدای آفرینش، ویشنو خدای نگهدارنده و شیوا خدای نابودکننده است. این وظایف گاه تداخل می‌کنند و لذا تفاسیری برای تبیین آنها تدوین شده است. میان پرستندگان هندو همواره مباحثه‌ای در مورد برتری یکی از خدایان سه‌گانه وجود داشته است. در این میان گرچه هریک از اضلاع این مثلث پیروانی داشته‌اند، لیکن ویشنو از آن دو دیگر محبوبیتی بیشتر کسب نموده و پیروان بیشتری دارد. این شهرت و رجحان هم استدلال عقلی دارد و هم سند نقلی.

برهما یا جهان‌آفرین تنها نقش آفرینش ابتدایی موجودات را دارد، ولی دوام حیات و اتصال اجزاء هستی که در لحظه به لحظه‌ی وجود جهان نیاز به اتکا و پناه دارد، وظیفه‌ی ویشنو است. پس با این وصف برهما چون معمار بازنشسته‌ای است که پس از خلق جهان و موجودات، تحولات آن را به ویشنو واگذاشته است. شیوا از سوی دیگر، به هنگام فنای جهان و موجودات عرض اندام می‌کند. پس موجودیت جهان و هویت‌های موجود در آن نیز متکی به ویشنو است. ویشنو محور کائنات و محل اتکای هستی است. او همان محوری است که از مرکز زمین و مرکز کائنات می‌گذرد، هستی بر گرد آن به گردش درمی‌آید و درجات و

79. Yajur Veda, 23, 63.

طبقات نظام هستی در فواصل مشخص نسبت به این مرکز قرار می‌گیرند و با یکدیگر مرتبط می‌شوند. از طریق همین محور است که دعای انسان‌ها از زمین به آسمان‌ها عروج می‌کند و برکات آسمانی نازل می‌شود. پس ویشنو نیروی واسطه میان زمین و آسمان و مجرای نزول نعمات نیز هست.

ویشنو ذات تمام موجودات و علت تحقق روح و طبیعت هنگام خلق و علت جدایی این دو هنگام انحلال عالم است.[۸۰] ویشنو نوری است که در پرتو آن قوای حیات به فعلیت می‌پیوندند. هر چه در پهنه‌ی جهانِ امکان موجود است به سوی کسب موجودیتی بیشتر و نیل به ظهوری واقعی‌تر در سیر است تا وجود خویش را به نور و به حقیقت پیوند زند. این سیر از برکت وجود ویشنو و آن نور خودِ او است.

علت درونی و قوایی که منجر به موجودیت پدیده‌ها می‌شود، ویشنو است. او را در وادی شکل ظاهری موجودات، که حیطه‌ی سیطره‌ی جهان‌آفرین (برهما) است، جایی نیست. هیچ مرتبه‌ای از وجود نیست که از مثلث خلق ـ تداوم ـ نابودی خارج باشد. از سوی دیگر خلق متکی به تداوم است، وگرنه فرصت جلوه نخواهد یافت. گرچه خلق موجود بر زیست و تداومِ حیاتش تقدم دارد، لیکن هویت و ماهیت هر پدیده‌ای مدیون وجود و اتصال حیات اوست و بدین لحاظ حفظ حیات از اهمیت بالاتری از خلق برخوردار است.

برتری ویشنو تأیید کتب مقدس را نیز دارد. بر اساس این متون دینی برهما (خدای خلقت) خود مخلوق ویشنو است. ویشنو به هنگام تخیل و تفکر در باب بازپیدایی کائنات، گل نیلوفری از نافش رُست و برهما از آن گل متولد شد (تصویر شماره‌ی ۱۸). ویشنو «وداها» را به او عرضه کرد تا بار دیگر جهان را خلق کند.[۸۱]

80. Visnu Purana 11, 6.29,2.31

۸۱. Ency. of Religion V. 15, p. 290 همچنین Visnu in the Puranas, p. 55 ←

بدین ترتیب طرح و ایده‌ی اولیه‌ی خلقت حاصل شعور ویشنو بوده و عامل اجرایی خلق که مرتبه‌ای پایین‌تر است توسط برهما محقق گردید.

خلق در فلسفه‌ی نظام هستی هندو به سه نوع و سه مرتبه تقسیم می‌گردد:

۱ـ خلق و تحول ماده‌ی اولیه جهان (Prakrti) و نظم بخشیدن به آن: جهان قبل از پیدایش چیزی نبود جز غبار کیهانیِ آشفته و بی‌نظم. ویشنو از این ماده‌ی آشفته، پراکریتی (ماده‌ی نظام اولیه جهان) را ساخت، این مرتبه از خلقت را پراکریتا (Prakrta) نامند.

۲ـ نوع دوم آفرینش هر روزه‌ی پدیده‌ها در ظواهر گوناگون است (ainandina) که در حیطه‌ی قدرت برهما است.

۳ـ نوع سوم که نیتیا (Nitya) نامیده می‌شود، خلق در قالب تولدها است که آن هم به برهما منسوب است.

در کتاب مقدس ریگودا[1] سرودهایی چند به ذکر عظمت این معبود اختصاص یافته است. فی‌المثل آمده که «ویشنو از همان مکانی که خدایان خیر و صلاح انسان را رقم زدند، سه گام برداشت. طی دو گام اول همه‌ی واقعیات زمینی و آسمانی جامه‌ی عمل پوشیدند[82]، و گام سوم او فوق آسمان‌ها و ورای ادراک و بینش جهان ماده و مافوق سیر حرکت پرندگان است.»[83] آیین ودایی بیش از هر چیز مبتنی بر اجرای مراسم و شعائر مذهبی خصوصاً مراسم قربانی است. در قدیم حیوانات و خصوصاً گاو برای نیایش پروردگار به درگاه او قربانی می‌شدند، لیکن پس از سپری شدن زمان و تحولات حاصله از آن، قربانی حیوانات منع گردید و در ازای آن گل و برنج و میوه و امثالهم به پیشگاه او عرضه گردید. از اعمال رایج مراسم قربانی این است که موبد یا شخص عرضه کننده‌ی

K.Bharadvaja. ←

82. Rg veda, 1.154.1-3.

83. Ibid, 1.155.5

قربانی به تقلید نمادین از ویشنو سه گام در صحن قربانگاه برمی‌دارد.[84] این سه گام از عظمت ویشنو و قدرت بی‌حد و حصر گسترش او حکایت می‌کند. ستونی نیز در صحن قربانگاه نصب می‌شود و مراسم قربانی بر حول آن محور انجام می‌گیرد. این ستون یادآور محور بودن ویشنو بر زمین و کائنات است.

ستوه (Sattva)، رجس (Rajas) و طمس (tamas)

صفات اصلی این سه معبود را در وادی محسوسات می‌توان به سه تجربه‌ی انسانی یعنی تعقل و آگاهی (Rajas)، رؤیا و خیال (Sattva)، و خواب عمیق بدون رؤیا (tamas) تشبیه نمود، که البته هر سه اینها تجلی یک حقیقت هستند.

> او (که نام و شکل ندارد) به هنگام اتحاد با رجس (Rajas) در قالب ابتدایی‌ترین فرد وجود (برهما) به منظور آفرینش جهان ظهور کرد. هم او با کیفیت ستوه (Sattva) آمیخت و در قالب ویشنو ظاهر گشت تا تداوم خلقت را تضمین و از حق و معنویت پاسداری کند. وی با طمس همراه شد و در رودرا (شیوا) تجلی کرد تا جهان را نابود سازد. فرایند خلق حفظ و نابودی سه اصلی هستند که هر دوره‌ی جهانی (Kalpa) را می‌سازند.[85]

برهما خالق عینیات جهان است (تصویر شماره۱۹) و لذا می‌توان او را در حالت بیداری، تعقل، تفکر و آگاهی کامل تجربه نمود. تمام دانش‌های تجربی علوم و جلوه‌های خارجی موجودات مربوط به او است. رجس (Rajas) را انرژی

84. Ibid, 7.99.1

85. Bhagvata, 11.4.5.

و عامل فعالیت و فعلیت پدیده‌ها دانسته‌اند.

ویشنو قوه‌ی طراح جهان هستی است. هرچیز قبل از نزول به مرتبه‌ی عینی، نیاز به طرحی دارد که از ذهنی خلاق ناشی می‌شود. قوای تخیل و تجسم از ارکان خلاقیت هستند. در این وادی، آلودگی و ناپاکی که از خصایل جهان عینی است راهی ندارد و به همین جهت ستوه (Sattva) را به خلوص و پاکی، که مایه‌ی ظهور معرفت است، تعبیر نموده‌اند. در حالت رؤیا و تخیل است که می‌توان پدیده‌ها را در صور مختلف امکانی دید و سیر و تحول آنها و تبدیل یکی را به دیگری تجربه نمود. لذا کیفیت و مرتبه‌ی ویشنو (Sattva) را می‌توان در حال رؤیا و تصورات لمس نمود.

شیوا پروردگار وادی عدم، سیاهی، سکون مطلق و سکوت محض است (تصویر شماره‌ی ۲۰). طمس (Tamas) را به تاریکی و جهل تعبیر نموده‌اند. طمس خواب عمیقی است که با حدوث آن بر هرچه در عالم آگاهی موجود است، قلم بطلان می‌کشد و فرد را از کلّیه‌ی قیود رها می‌سازد و جهان خارج و تمام رنج‌ها و آلام آن را یکسره به وادی عدم می‌سپارد و موجود را به حال بی‌وزنی و رهاییِ مطلق رهنمون می‌شود. نزدیک‌ترین حال انسانی که می‌توان در آن تا حدی طمس را تجربه کرد، خوابی عمیق بدون رؤیا است. از سوی دیگر، همین آرامش کامل در مرحله‌ی خواب است که به بار تجربیات ضمیر آگاه و نیمه آگاه انسان امکان بسط می‌دهد و لذا فرایند خلق، خود از دل همین عدم نمودار می‌شود. در گیتا چنین می‌خوانیم: ستوه تولید معرفت می‌کند، از رجس حرص و آز ناشی می‌شود و طمس عامل جهل است. با توجه به اشارات فوق در میان سه کیفیت پراکریتی، ستوه که مظهر آن ویشنو است،[86] مقام و منزلت بالاتری دارد.

شیوا (خدای نابودی) در تأیید عظمت ویشنو چنین می‌گوید:

86. Bhagvata, 11.22.13

آن‌کس که صادقانه وظایف خویش را به انجام رساند، پس از یکصد زندگی به مرتبه‌ی برهما می‌رسد و پس از این مقام مراتب و مراحل بالاتری را باید طی کند تا به من (شیوا) برسد. شخص خداپرست تنها پس از مرگ کامل و خارج شدن از دایره‌ی مرگ‌ها و تولدهای موقتی متوالی (سمسارا) و رسیدن به سکون مطلق و سکوت محض است که به وادی ویشنو که ورای قلمرو پراکریتی است، می‌رسد.[۸۷]

صفات ویشنو

ویشنو در متون مذهبی به صفات مختلفی موصوف گشته است. این صفات را می‌توان به دو دسته: صفات سلبیه و صفات ثبوتیه تقسیم نمود. صفات سلبیه‌ی ویشنو عبارتند از:

۱ـ نامحدود: همانگونه که قبلاً هم اشاره شد.

ستوه (Sattva) به عنوان صفت بارز ویشنو ذکر شده است، ولی ستوه تنها یکی از کیفیات پراکریتی است و ویشنو خود خالق و شکل‌دهنده‌ی پراکریتی است، لذا وسعت او ورای آن است.

۲ـ فناناپذیر: او علت درونی موجودات، تکیه‌گاه هستی و عامل اتصال اجزای عالم به یکدیگر است. او عین حفاظت و پایداری است و فنا را در ذات او جایی نیست.

۳ـ غیرقابل ادراک: ذهن انسان مربوط به جهان ماده است، زیرا خود بخشی از این جهان است و طبیعتاً پدیده‌ی حقیری چون انسان عظمت خداوندی را نمی‌تواند درک کند.

۴ـ غیرقابل حس: حواس از پست‌ترین عوامل شناخت حق هستند و او را با

87. Gita, 4.24, 29.

حواس مادی نمی‌توان دریافت.

۵ـ نامرئی: خداوند تعالی برای کسانی که به امور جهانی و آناتما (Anatma)[88] گرفتارند نامرئی و پنهان است، لیکن آنکه روی از این جهان بگرداند و به پرستش معبود دل گمارد، به رویت او موفق شود.[89] «خدا را می‌توانند در قلب خود رؤیت کنند آنهایی که جهان خارج را نمی‌بینند»[90] که:

رسد آدمی به جایی که به جز خدا نبیند

بنگر که تا چه حد است مقام آدمیت

در خصوص مشاهده‌ی خداوند در حال مراقبه و اشراق، اشارات بسیاری در کتب مقدسه آمده است.

آنها که حواس خویش را تحت تسلط دارند و به مراقبه پرداخته‌اند وی را دیده‌اند.[91] آنکه درکی صحیح و ذهنی خالص ندارد، همواره خود را ناپاک نگاه می‌دارد. او هیچگاه به مرتبه‌ی ارتباط با ابدیت نمی‌رسد و همواره در دور تولدهای پس از مرگ (سمسارا) باقی می‌ماند. از سوی دیگر، آنکه درک صحیح و ذهن خالص دارد و خویش را پاک (از گناه و دلبستگی‌های دنیا) نگاه می‌دارد، به مرحله‌ی وصل او و خروج از این دایره دست می‌یابد.[92]

۸۸. آتما (Atma) خویش مطلق و روح کلی است که موجب ظهور ارواح می‌گردد. آناتما نقطه‌ی مخالف آتما به مفهوم عینیات جهان مادی است.

89. K. Bhardvaja, Visnu in the Puranas, p. 240.

90. Vamanu Purana, 27,22

91. Yajur Veda, 16.7

92. Katha Upanisad, 1,3,7.8

۶ـ Neti Neti: اوج توصیف صفات سلبیه‌ی ویشنو و بیان عظمت غیر قابل ادراک و توصیفش در عبارت Neti_Neti آمده است.[۹۳] این واژه به معنای انکار تمام صفاتی است که وی را به آن منتسب نمایند. این عبارت در تفاسیر پورانا‌ها و اوپانیشاد‌ها آمده است:

> او خدا نیست، شیطان نیست، انسان و حیوان نیست. او کیفیت و حرکت و علت و معلول ندارد. پس درود بر او که تنها می‌توان توسط انکار او را شناخت.[۹۴]

تأکیداتی از این قبیل باعث گشت که عده‌ای به استناد کتب مقدس و تفاسیر موجود منکر وجود ویشنو شوند، ولی حقیقت این است که «توصیف حقیقت در واژه‌ی Neti نباید موجب انکار برهمن یا ویشنو شود، بلکه Neti به معنای انکار هرگونه محدودیت برای تعریف و توصیف ذات باری و حقیقت مطلق است.»[۹۵]

از سوی دیگر ویشنو با صفات ثبوتیه‌ی ذیل ستوده شده است:

۱ـ حقیقت[۹۶]	۲ـ ازلی و ابدی[۹۷]
۳ـ علم لایتناهی[۹۸]	۴ـ قادر مطلق[۹۹]

93. K.Bhardvaja, p. 87-90

94. Bhagvata, 8.3,24

95. Brahma sutra, 3,2,22

96. K. Bhardvaja, p. 92

97. Ibid, p. 95

98. Ibid

99. Ibid, 97

۵ـ مسعود[100] ۶ـ کبیر[101]

۷ـ حاکم مطلق[102] ۸ـ پاک و منزّه[103]

۹ـ متّکا و محور جهان[104] ۱۰ـ خالق[105]

۱۱ـ حافظ جهان و محور اتصال اجزاء هستی: این بازرترین صفت ویشنو است که توصیف مفصل آن گذشت و او را در مرتبه‌ی اصل نگهدارنده‌ی جهان جای داد.

ششا (Sesa) بستر ویشنو

ویشنو در تصاویر و شمایل‌ها عموماً در دو حالت دیده می‌شود، یکی حالت ایستاده که ویشنو را با چهار دست نشان می‌دهد (به انواع شمایل‌های ایستاده ویشنو بعداً به طور مفصل خواهیم پرداخت) و دیگری حالت خواب. ویشنو همواره بیدار است، چون عامل اتکاء جهان و اتصال اجزاء وجود است. اگر لحظه‌ای غفلت کند و به خواب رود، عالم از هستی ساقط خواهد شد. در انتهای هر دوره‌ی جهانی (Kalpa) زمانی که غضب شیوا (خدای نابودی) جهان را به ورطه‌ی نیستی می‌کشاند، ویشنو بر جسم نرم و پیچ در پیچ ماری به نام ششا (Sesa) (به معنای باقی و جاودانی) می‌آرمد. این مار غول‌پیکر را آنانتا (Ananta بی‌انتها) نیز می‌نامند (تصویر شماره‌ی ۲۱). هنگام آرمیدن ویشنو بر ششا زمانی است که او از محافظت از پدیده‌ها باز ایستاده و لذا جهان در پرده‌ی نیستی پنهان

100. Ibid, 97

101. Ibid, 100

102. Ibid, 102

103. Ibid, 110

104. Ibid, 112

105. Rg Veda, 1.156

گشته است.[106]

خواب ویشنو را به استراحت پس از خوراک تشبیه کرده‌اند. «خدای تعالی پس از بلعیدن همه‌ی موجودات بر جسم مار ششا می‌آرمد.[107] ششا تخت سلطنت ویشنو است. تخت او جسم نرم ششا است و محل آرامش او اقیانوس شیری ذکر شده است.»[108] پهنه‌ی اقیانوس شیری همان پهنه‌ی بی‌شکل و بی‌پایان اولیه است که بارور این جهان بوده و سیارات و فضا و کیهان از آن به وجود آمده‌اند. مار ویشنو سمبل ابتدایی‌ترین فرم طبیعت قبل از پیدایش پراکریتی (Prakriti) و ماده‌ی خام رجس (Rajas) است. جسم طولانی و بی‌پایان او سمبل امتداد نامحدود زمان است و چین‌های بی‌شمار بدنش از ادوار متعدد جهانی حکایت می‌کند. هنگامی که جهان نابود می‌شود، همین مار است که هنوز باقی است و نام ششا (به معنی باقی) نیز بر همین مفهوم دلالت دارد. اوست که پس از هر دوره‌ی جهانی، ماده‌ی خام اولیه را برای خلق مجدد مخلوقات در جسم خود نگاه می‌دارد و هم او بستر انتقال خدایان از یک دوره به دوره بعدی است. در واقع او سطح اتکاء وجود است و تمام موجودات، از خالق و مخلوق، برای یافتن امکان تجلی بر او استوارند. در همین رابطه است که گاه ششا را در حالی‌که زمین را بر تارک سر نهاده و گردنبندی که مهره‌های آن خدایان و انسان‌ها و دیوها هستند، تصویر می‌کنند.[109] هنگامی‌که ششا خمیازه می‌کشد، زمین با اقیانوس‌ها و جنگل‌هایش به لرزه در می‌آیند. در پایان هریک از ادوار جهانی از دهان او شعله‌های آتش زبانه می‌کشد که کل مخلوقات را به نیستی روانه می‌کند.[110] ششا

106. Bhagvata Purana, 3.8.10.11

107. Visnu Purana, 1.2.64-65

108. Bhagvata, 2.9.16

109. Visnu Purana,2.5.27

110. Ibid, 2.5.23,19

پادشاه تمام مارها بوده و محل اقامت او در زیرزمین، در وادی جهان مارها است.[۱۱۱]

گارودا (Garuda) مرکب ویشنو

گارودا پرنده‌ای اسطوره‌ای و مقدس است که می‌توان او را پرنده‌ی وحی دانست (تصویر شماره‌ی ۲۲). جسم گارودا آوای ساماوادا (Samaveda) است. او مرکب خداوند متعال ویشنو است.[۱۱۲] لفظ گارودا از ریشه‌ی *gr* به معنای بال‌های سخن است. گارودا حامل سخنان الهی است. او در داستان کریشنا نقش بسیار مهمی ایفا می‌کند. کریشنا بر پشت گارودا تاریخ را از ابتدایی‌ترین مراحل طی می‌کند و همراه او طبقات آسمان را در می‌نوردد و حقایق هستی بدین طریق بر وی آشکار می‌گردد (تصویر شماره‌ی ۲۳). شخصیت گارودا را، که کلام جاودان را بر خود حمل می‌کند، می‌توان از یکسو با جبرائیل که مجرای نزول وحی است قیاس کرد و از سوی دیگر به براق که مرکب پیامبر اکرم در سفر معراج بود تشبیه نمود.[۱۱۳]

گارودا بسیار تنومند است. رنگ او سفید مایل به طلایی است. سر او چون عقاب است و منقاری قرمز دارد. دستان و بازوان او چون انسان است و شکمی بزرگ دارد و بال‌های پُر پَر او از دو سو گشاده است.[۱۱۴] در کتاب مهابهارت نام گارودا به صورت گاروتمن (Garutman) آمده است.[۱۱۵] متون مختلف به عظمت و صفات گارودا اشاره کرده‌اند.

111. Maha Bharata, 1.36.24-26

112. Matsya Purana

۱۱۳. جالب است که تصاویر و تمثال‌های گارودا در هند تشابه زیادی به مینیاتورهای ایرانی از براق دارد که این خود از ارتباطات نزدیک دو تمدن در قدیم حکایت می‌کند.

114. Paramesvara samnita, 6.269-77

115. Maha Bharata, 1,33.24-5. 112.1 etc

ای گاروتمن تو دارنده‌ی بال‌های قوی هستی که قادر است تا ورای آسمان‌ها اوج گیرد.[116]
قدرت بال‌های تو چنان است که باد ناشی از حرکت آن چرخش سه جهان را متوقف می‌سازد.[117]

این پرنده جوهره‌ی شجاعت است.[118] ویشنو از مهم‌ترین خدایان ودایی است و در ادیان ودایی مراسم مذهبی (rituals) و خصوصاً مناسک قربانی از اساسی‌ترین ارکان دین به حساب می‌آید. تجلی ویشنو در همین مراسم است چرا که اصل و حقیقت قربانی، وجود مبارک اوست. برای اجرای این مراسم که همواره با زمزمه و تلاوت اوراد همراه است، سه واسطه، ریتم (RK)، آوا (Saman) و مواد قربانی (Yajus) ضروری است. همین سه پدیده، بستر نزول ویشنو هستند و لذا از ابعاد وجودی گارودا به شمار می‌روند.[119] او سرور تمام پرندگان عالم است. همسری دارد که به نام‌های Unnati (پیشرفت) و Vinyika (ملکه‌ی دانش) شهرت دارد.[120] از این همسر شش فرزند پسر برای گارودا متولد می‌شود که به نام‌های Su_mukha (زیبا چهره)، Su_nama (زیبا نام)، Su_netra (زیبا چشم)، Su_varcas (زیبا بنیه)، Su_ruk (زیبا درخشش) و Su_bala (زیبا توان) خوانده می‌شود. تمام پرندگانِ کرم‌خوار از سلاله‌ی فرزندان گارودا هستند. اینها قادرند زمان را مغلوب کنند و ویشنوی محافظ را نیایش نمایند.

گارودا در علم‌الاساطیر هندو مکانی خاص و مقامی والا دارد و در وداها

116. Garuda Purana, 11
117. Maha baharat, 5.105.2
118. Satapata Brahmana, 6.7.2.6
119. Hindu Polytheism, p. 161
120. Maha baharata, 5.10.2-8

سرودهای بسیاری در توصیف و مدح وی آمده است. این پرنده اسامی متعددی دارد که هر کدام از یکی از صفات بی‌شمار او حکایت می‌کند و ما ذیلاً چند نمونه‌ی این اسامی را می‌آوریم:

Khagesvara	خداوند پرندگان	Gaganesvara	پروردگار آسمان
Tarksya	فرزند سیر و حرکت	Visnu_ratha	مَرکَب ویشنو
Raktapaksa	دارنده‌ی بال‌های سرخ	Tarasvin	آنکه چابک است
Surendra_jit	نابود کننده‌ی ایندرا	Sarparati	خصم افعی‌ها
Suvarna_kaya	آنکه بدن طلایی رنگ دارد	Suparna	بال‌های زیبا
Seveta_Rohita	آنکه برنگ سرخ و سفید است	Vinyaka	خداوند دانش
Anagantaka	نابود کننده‌ی مارها	Cirad	آنکه بسیار می‌خورد
Kamayus	آنکه عمر نامحدود دارد	Paksi_rat	رئیس پرندگان
Daksya	فرزند مراسم قربانی (اشاره به ریتم و آواز است)	Sitanana	دارنده‌ی چهره‌ی سفید

همسر ویشنو

همسر ویشنو لکشمی (Laksmi) نام دارد و او را شری (Sri) هم می‌نامند. او یکی از الهه‌های قدیم هند است که در ابتدا سمبل قدرت و سلطنت بود و گل نیلوفر را به او منتسب می‌دانستند (تصویر شماره‌ی ۲۴). همچنین او را الهه اقبال و ثروت نیز می‌شمردند. بعدها لکشمی به عنوان همسر ویشنو ظاهر گشت. رنگ او طلایی (گندمگون) است. وی بسیار زیبا و جذاب است و در شمایل‌ها و تصاویر همچون همسرش با بالاپوش زرد رنگ دیده می‌شود.[۱۲۱] بر سرش نیم تاجی است و خلخال به پا دارد. تمثال لکشمی معمولاً در معبد در کنار همسرش دیده

می‌شود (تصویر شماره‌ی ۲۵). او نیز چهار دست دارد که در دو دست فوقانی دو گل نیلوفر نگاه داشته. یکی از دستان تحتانی او نشانه‌ی قدرت و بی‌باکی، و دست دیگرش نماد سخاوت و بخشندگی است.[۱۲۲] لکشمی در هندوئیسم معاصر خصوصاً در میان طبقه‌ی تجار محبوبیت زائدالوصفی دارد. این صنف معتقدند که نیل به کامگاری و سعادت دنیوی و مادی از راه توسل به لکشمی میسر خواهد بود.[۱۲۳]

شمایل‌های ویشنو

اکثر شمایل‌های ویشنو این معبود را در قالب مردی جوان با چهره‌ای بشاش نشان می‌دهند. رنگ او آبی است و چهار دست دارد. چشمان او چون نیلوفر زیبا هستند و تن‌پوش زرد رنگی به تن دارد.[۱۲۴] سر و گردن او به تاج و گردنبند مزین است و دست و بازوان نیرومندش به دستبند و بازوبندهای مرصع آراسته گشته‌اند. ریسمانی چون بند حمایل بر شانه دارد[۱۲۵] و حلقه‌ی موی طلایی بر سینه‌اش می‌درخشد.[۱۲۶] هریک از این زینت‌آلات و اشیایی که در دستان ویشنو قرار دارند و اصولاً هیئت ظاهری وی که در قالب شمایل‌ها ظاهر می‌شود، سمبل یک یا چند صفت این معبود است.

شمایل‌ها در سنت مذهبی ـ عبادیِ هندوان نقشی بسیار اساسی دارند، چنانکه نفس عبادت بدون وجود شمایل که گاه از آن به نام بُت یاد می‌شود،

→ 121. Bhagvata, 8.8.15

122. Visnu in the Puranas, p. 212

123. Ency. of Religion V. 6, p. 52

124. Bhagvata, 10,73,2

125. Ibid, 10.14,41

126. Ibid, 3.28.14

معنی و مفهومی ندارد. شمایل‌ها در معابد، منازل، اداره‌ها و اماکن کسب به وفور یافت می‌شوند. حضور این شمایل‌ها به منظور یادآوری خدا در هر لحظه و مکان است. هندوان در مقابل آنها ادای احترام می‌کنند، آنها را به گل و عطر و عود مزین و معطر می‌سازند و پیش‌کش‌های گوناگون به پیش پای آنها می‌گذارند. شمایل‌شناسی یکی از ارکان شناخت هندوئیسم است. بخش اعظمی از آثار هنری هند بر شمایل‌ها استوار است و از این رو شناخت آنها در وادی تاریخ و فلسفه‌ی هنر اصیل شبه قاره نقشی اساسی دارد. در کتب مقدس هندوان اشارات مفصلی به ظواهر این معبودها و تجویزات مشخصی برای چگونگی ساخت این شمایل‌ها و مفهوم نمادین هریک از اجزاء آنها آمده که ذیلاً به آنها می‌پردازیم.

رنگ ویشنو : اکثر خدایان هند رنگ آبی یا به تعبیر بسیاری از پیروان این دین، رنگ مهتابی دارند. لفظ Nila در زبان سانسکریت به معنای آبی است[۱۲۷] و رنگ خداوند به رنگ جاودانگی آبی نیلوفری است.[۱۲۸]

بازوان ویشنو : همانگونه که ذکر شد ویشنو چهار بازو دارد. ترتیبی که متون مقدس برای ذکر بازوان ویشنو تجویز کرده‌اند از بازوی سمت راست تحتانی شروع و به بازوی سمت چپ تحتانی (مخالف عقربه‌های ساعت) ختم می‌شود.

اشیایی که در دستان ویشنو قرار دارند عبارتند از صدف، چرخ، کمان و گرز که گاه گل نیلوفر هم به این مجموعه اضافه می‌شود (تصویر شماره‌ی ۲۶). در شمایل‌های مختلف، گاه ابزار و سلاح‌های دیگری نیز در دست ویشنو دیده می‌شود به قرار زیر:

۱۲۷. این لفظ با کلمه‌ی نیلی فارسی که به همان معنا است هم‌ریشه است.

128. Visnu Purana, 5,17, 19

۱. صدف:

> در دست راست تحتانی من (ویشنو) صدفی حلزونی است که نمایانگر قدرت خلق و محافظت و سمبل چهار عنصر حیات است.[۱۲۹]

این صدف پانکاجانیا (Pancajanya) نام دارد که به معنای «خیر برای پنج» یا «خلق شده از پنج عنصر» است.[۱۳۰] این پنج عنصر حیات عبارتند از: آب، باد، هوا (اثیر)، خاک و آتش. صدف که مکان و جایگاه زندگی جانور دریایی است، از ابتدایی‌ترین نوع حیات حکایت می‌کند. خود صدف همواره تداعی کننده‌ی اقیانوس و آب است. آب اولین منشاء حضور حیات بوده و اقیانوس سمبل پراکریتی (Prakriti) است که ماده‌ی اولیه جهان را تشکیل می‌دهد.

شیارهای مدور و متحدالمرکز صدف حلزونی دوایری هستند که هرچه از مرکز اولیه و نقطه‌ی آغازین خود دور می‌شوند، وسیع‌تر و گسترده‌تر می‌گردند. نقش این دوایر که بر دیواره‌ی صدف حک گردیده، نشانه‌ی دوران‌های بی‌شمار هستی است که همگی از یک نقطه که همان ویشنو است، ظهور کرده‌اند.

نوایی که هنگام دمیدن از آن خارج می‌شود، آوایی قدسی است که نیروهای یزدانی را فرامی‌خواند و چون صور اسرافیل تمام قوای خفته‌ی حیات باقی را بیدار می‌کند؛ این همان صدایی است که اولین لرزش را در آب‌های اولیه ایجاد کرد و از آن ارتعاش نشانه‌های حیات ظاهر گشت. صورت خارج شده از آن را می‌توان به آوای مقدس «Aum» که پرستندگان به هنگام دعا آن را با حضور کامل ادا

129. Uttara-tapini Upanisad, 55

130. Visnu in The Puranas, p. 215

می‌کنند، تشبیه نمود. استفاده از صدف در سنت مذهبی بسیاری از ادیان قدمت تاریخی دارد. هندوان در مراسم عبادی کهن خویش از آن استفاده می‌کرده‌اند. بسیاری از نقاشان، آفریننده را به هنگام خلق جهان در حال دمیدن به یک صدف نشان داده‌اند و ونوس، خداوند زیبایی، در علم‌الاساطیر کهن یونان از یک صدف در بستر اقیانوس متولد گشته که موضوع نقاشی‌های متعددی قرار گرفته است.

۲. چرخ یا دیسک:

> در دست راست فوقانی من (ویشنو) دیسکی است که همچون خورشید می‌درخشد. این سمبلِ ذهن مشعشع من و نشان قوه‌ی تداوم حیات است.[۱۳۱]

این چرخ را Sundrasana (زیبا منظر) می‌نامند که گاه به صورت دیسکی صیقلی و درخشان است و نظام آفرینش بارقه‌ای از انوار تابناک آن است.[۱۳۲] این صفحه‌ی مشعشع در هنگام مقابله با نیروهای تاریکی و ضد یزدانی، به سلاحی مهلک تبدیل می‌شود و در این حالت چون تیغه‌ی برنده‌ی شمشیری جاودانی که همان لبه‌ی تیز عقل مطلق است، می‌درخشد، سر از تن نیروهای جهل جدا می‌کند، و تمام قوای شر را رهسپار وادی عدم می‌سازد.[۱۳۳] در مواقعی نیز این آلت به چرخی با شش شعاع تبدیل می‌شود. این چرخ از گردش گردونه‌ی حیات، سپری شدن زمان، طی شدن روز و ماه و سال، و ظهور و افول ادوار هستی حکایت می‌کند. شش شعاع این چرخ اشاره به شش جهت (چپ، راست، پیش،

131. Uttara tapini Upanisad, 55-57

132. Visnu Purana, 1.22.68

133. Hindu Polytheism, 155

پس، بالا و پایین) دارد که همگی حول یک نقطه و یک محور که چیزی مگر نقطه‌ی اتکاء هستی و نیروی لایزال ویشنو نیست، در گردش هستند. در مرکز این چرخ لفظ مقدس Hrm نقش شده است. این لفظ مقدس از ثبات نیروی لایتغییر و اصل واحد جهانی حکایت می‌کند. اگر مرکز چرخ جابه‌جا شود و محور آن از جای خود حرکت کند، نظام کائنات فرو می‌ریزد. محیط دایره که همان سطح خارجی چرخ است، مایا (Maya) یا قوه‌ی مخیله‌ی الهی است که منشاء ظهور وقایع کثیر از آن حقیقت واحد ثابت است. تمام مراتب وجود و حیات با یک فاصله از این مرکز، بر گرد آن در طواف لاینقطع هستند.[۱۳۴] نظیر این مفهوم در اکثر ادیان الهی با عباراتی چون عبادت تکوینی و آیاتی چون «یسبح‌لله ما فی‌السماوات و ما فی‌الارض» (قرآن ـ سورهٔ جمعه آیه ۱) مورد تأکید و تأیید قرار گرفته است.

۳. کمان، تیر و ترکش

> در دست چپ فوقانی من (ویشنو) که نشان قوه‌ی رهایی است، کمان قرار دارد که سمبل قوّه‌ی تخیلی است که جهان از آن ظهور می‌کند.
>
> ۱۳۵

نام کمان ویشنو Sarnga از ریشه‌ی Srnga به معنای عظمت حواس است. کمان را سمبل بخش رجس (Rajas) یعنی بخش تجلی حقیقت یگانه در وادی محسوسات و ریشه‌ی ادراکات حسی دانسته‌اند.[۱۳۶] تیرها و پیکان‌هایی که از

134. Ibid

135. Uttara-tapini Upanisad, 56

136. Visnu Purana, 1.22.70

طریق این کمان رها می‌شوند، سمبل انواع حواس هستند که با استناد بر هریک از آنها مرتبه‌ای از معرفت به نور تجلی آراسته می‌شود.[۱۳۷] به عبارت دیگر، پیکان‌ها واسطه‌ی دریافت حقیقت از عالم حقایق و تجلی آن در قالب حواس هستند و ترکش انبار اعمال است. کمان و ترکش ضمناً ابزار و آلات حرب نیز هستند که نشان جلال و قدرت ویشنو در نابودی شیاطین و در نتیجه، نگهبانی از نیکی و حق است.

۴. گل نیلوفر

این گل در شبه قاره از تقدس خاصی برخوردار است. آب منشاء و مبداء حیات است و سمبل اقیانوس اولیه‌ای است که پراکریتی از آن نتیجه شده است. ریشه‌ی نیلوفر در کف آب قرار دارد و از قعر همین بی‌شکلی، گلی زیبا با کاسبرگ‌هایی منظم و متعدد در سطح آب می‌روید. گل نیلوفر سمبل جهان است و لایه‌های متعدد گلبرگ‌های آن نمایانگر ادوار مختلف جهانی (Kalpa) و مقاطع و مراتب گوناگون هستی است.[۱۳۸] هشت گلبرگ نیلوفر نشانه‌ی هشت جهت وجود است که پس از خلقت از قعر آب‌های اولیه ظهور کردند.[۱۳۹] هشت جهت مورد بحث عبارتند از راست، چپ، جلو، عقب، بالا، پایین، برون و درون. ظهور نیلوفر از آب‌های اولیه که عاری از هرگونه آلودگی بوده، نشانه‌ی خلوص، پاکی و نیروی بالقوه‌ی ستوه (Sattva) است که از درون آن قوه‌ی مقدس حیات (Dharma) و همچنین گلبرگ‌های دانش و معرفت (Jnana) ظهور می‌کند.[۱۴۰]

معمولاً فقط چند گلبرگ از لایه‌های متعدد نیلوفر شکفته و ظاهر است و

137. Visnu Purana, 1.22.73

138. Uttara-tapini Upanisad, 57

139. Gopala-uttara-tapini Upanisad, 51

140. Hindu Polytheism, p. 156

مابقیِ گلبرگ‌ها یکدیگر را استتار کرده، در زیر گلبرگ‌های وسطی قرار دارند. این نشانه حقیقت ادوار متعدد آینده است که همواره بخشی از حقیقت به مرحله‌ی شکوفایی می‌رسد و هستی باردار غنچه‌هایی از حقایق در مراتب گوناگون است که در مواقع مناسب شکفته خواهند شد.

۵. گرز

در دست چپ تحتانی من گرز قرار دارد که نشان وجودهای مستقل و فردی است.

گرز ویشنو که Kamudaki نام دارد، سمبل دانش و معرفت اولیه[۱۴۱] نافذترین و موثرترین سلاح او است.[۱۴۲] لفظ کاموداکی (Kamudaki) به معنای مست کننده‌ی ذهن است و از عظمت علم لایتناهی ویشنو که برای اذهان ناقص غیرالهی قابل ادراک نیست حکایت می‌کند. قدرت این گرز، که آن را موثرترین سلاح نامیده‌اند، همان قدرت معرفت ویشنو است.[۱۴۳] هرگاه با آن حربه با دشمن رو به رو شود، قوای دماغی نیروهای اهریمنی در مقابل عظمت آگاهی و معرفت او چون ذهن مست‌ها بی‌ثبات و ضعیف می‌نماید. جوهر حیات هر موجودی میزان معرفت او است و گرز به عنوان نشان وجودها و جواهر فردی ذکر گردیده است. گرز را سمبل کالی (Kali)، خداوند زمان نیز گفته‌اند. همه چیز هر قدر توانمند و هر اندازه عظیم، در مقابل قدرت زمان، ناچیز و ضعیف و خوار است. ویشنو با در دست داشتن کالی در حقیقت کشنده‌ترین

141. Uttara tapini Upanisad, 57

142. Bhagvata, 9.5.4.

143. Visnu Purana, 1.22.69

حربه‌ها را در دست دارد، سلاحی که هیچ‌کسی را یارای مقابله با آن نیست.

گرز ویشنو به رنگ طلایی است و چنان سنگین است که کسی جز او توان حرکت دادن آن را ندارد.

۶. حلقه‌ی موی عشق

بر روی سینه‌ی چپ ویشنو (جایی که قلب قرار دارد) حلقه‌ی مویی است به نام Sri_Vatsa. این حلقه‌ی مو به رنگ طلایی است و نشان عشق بی‌پایان و اتحاد جاودانی ویشنو با همسرش شری (لکشمی) است. رنگ شری (Sri) در علم‌الاساطیر هندو طلایی ذکر شده و علت طلایی بودن این حلقه‌ی مو نیز همین است. عشق خام‌ترین، پاک‌ترین و طبیعی‌ترین پدیده‌ی هستی است که میان خدایان، انسان‌ها و حتی میان انسان و خدا به صورت عبادت عاشقانه برقرار بوده و هست و لذا این حلقه‌ی مو سمبل همه‌ی انواع عشق و مظهر جهان طبیعی است.[۱۴۴]

۷. گردنبند:

ویشنو سه گردنبند بر گردن دارد:

الف) وایجایانتی (Vaijayanti): که تا زانوی وی پایین می‌آید. این گردنبند از پنج ردیف گل یا پنج نوع جواهر شامل زمرد، یاقوت، مروارید، الماس و یاقوت کبود که نماینده‌ی پنج عنصر حیات و پنج حس انسانی هستند، تشکیل شده است.[۱۴۵]

ب. واناmalا (Vanamala): حلقه‌ی گلی است مرکب از گل‌های معطر

144. Visnu Purana, 1.22.69

145. Visnu Purana, 1.22.79

جنگلی که آن هم تا زانوی ویشنو آویخته است.

ج. کاستوبا (Kastubha): این گردنبند از آن دوی دیگر اهمیت بیشتری دارد. در جلوی این گردنبند یاقوت درشتی است که چون خورشید می‌درخشد.[۱۴۶] این گوهر درخشان سمبل آگاهی (Conciousness) است که عناصر مشعشع و منور جهان یعنی خورشید ، ماه ، آتش و کلام تجلیات آن هستند.[۱۴۷] این گوهر درخشان جوهر روح خالص، پاک و بی‌آلایش جهان است.[۱۴۸]

۸. گوشواره، بازوبند و تاج:

ویشنو دو گوشواره به گوش دارد که به شکل حیوانات دریایی است و آنها را ماکارا (Makara) می‌نامند. گوش عضوی است که کسب دانش و معرفت از طریق آن صورت می‌گیرد. دو گوشواره سمبل دو نوع معرفت است: معرفت عقلی (Sankhya) و معرفت اشراقی (Yoga).[۱۴۹]

بازوبندهای ویشنو از جنس ماده‌ی الهی است و مظهر سه هدف زندگی در تفکر هندویی می‌باشند. این سه هدف عبارتند از راستی و حقیقت، موفقیت و لذت.[۱۵۰]

نیم تاج ویشنو که از حاکمیت او حکایت می‌کند، سمبل حقیقت عظیم و غیر قابل درکی است که بالای سر ویشنو قرار گرفته و جهانیان از آن آگاه نمی‌توانند شد. شاید بتوان آن را سمبل نیروی مطلق بی‌شکل و بی‌صفتی دانست

146. Bhagvata, 8.8.5

147. Gopala Uttara Topini Upanisad, 54

148. Visnu Purana, 1.22.68

149. Hindu Polytheism, p. 158

150. Gopala Uttara Tapini Upanisad, 57

که گاه از آن با نام ایشور (Isvara) یا براهمن (Brahman) یاد کرده‌اند، چرا که او تنها حقیقتی است که می‌تواند بر فراز سر ویشنو قرار گیرد.

۹. حریر زرد و ریسمان مقدس

ویشنو و تجلیاتش (incarnations) همواره با حریر زردی که به دور کمر و کفل دارند و آن را Pitambara می‌نامند، در تمثال‌ها ظاهر می‌شوند. این حریر زرد سمبل قوانین الهی مندرج در وداهااست که تنها از طریق آن می‌توان به حقایق الهی پی بُرد. ذات خدایی نامرئی (ویشنو) همواره از چشم سر پنهان است. نیل به درک مرتبه‌ای از جوهر نظام کائنات تنها از طریق واسطه‌ای که همان کلام مقدس است بر مخلوقات میسر است. همانگونه که حقایق الهی از لابلای خطوط مقدس وداهامی درخشند و جلوه می‌کنند، جسم سیاه رنگ ویشنو نیز از پس این حریر طلایی رنگ است که به مرحله‌ی ظهور تنزل می‌یابد.

ریسمان مقدسی که به سینه و شانه‌ی ویشنو چون بند حمایل آویخته شده، مرّکب از سه تار است که نشان سه حرف مقدس AUM می‌باشد.[۱۵۱]

۱۰. بادبزن، بیرق و چتر آفتابی

بادبزن ویشنو نشان مراسم قربانی است. بیرق نشان عظمت و پایداری یک نظام حکومتی است و حکومت ویشنو تا قلمروهای دور تا خورشید و ماه گسترده است. این دو کُره‌ی نورانی چون عَلَم‌های منور پهنه‌ی هستی هستند و بیرق ویشنو نشان عظمت و جلال خورشید و ماه است.

چتر آفتابی نشان استقامتِ استقرار امپراطوری ویشنو بر سرزمینی است که وایکونتا (Vaikunta) نام دارد. این واژه به معنی سرزمین بی‌انتها است و از

151. Hindu Polytheism, p. 158.

گستردگی بی‌نهایت قلمرو حکومتی ویشنو حکایت می‌کند. وایکونتا بهشت جاودانی ویشنو است که در آن از ترس و اندوه اثری نیست.

از تعابیری که در توصیف وایکونتا آمده است می‌توان دریافت که قلمروی که بدان اشاره می‌شود، نه قلمرو جغرافیاییِ کُره‌ی ارض است و نه گستره‌ی آسمان‌ها و کهکشان‌ها، بلکه در این‌جا سخن از ساحت و مرتبه‌ای است که فوق همه‌ی مراتب است و آن مرتبه «لاخوف علیهم و لا هم یحزنون» است. بهشت یک سالک حقیقی رسیدن به همین مرتبه است و سرزمین ویشنو دارای همین ویژگی است.

۱۱. شمشیر و غلاف:

شمشیر ویشنو نماینده‌ی حقیقت و معرفت ناب (Jnana) است. وجد و شعف واقعی منتج از وصال به حقیقت ناب است و نامرادی و رنج ارمغان‌های وادی جهالت و تباهی. از این رو شمشیر ویشنو Nandaka (منبع شادی) نام دارد.[152] این حقیقت ناب و بی‌آلایش حربه‌ی ویشنو است. نانداکا را مظهر شیوا (خدای نابودی) نیز دانسته‌اند. همین درخشش برق حقیقت است که نمودهای تباهی را از هستی ساقط می‌کند. لیکن حقیقت این است که ظهور جهان و گردش آن تنها با اتکاء به نیروی علم و معرفت نیست، بلکه نیروهای ضد علم (Avidya) نیز در وجود این جهان همواره نقش اساسی داشته‌اند. از سوی دیگر، آنچه « آویدیا » نامیده می‌شود گرچه مفهوم عدم را در بر دارد، ولی لزوماً به معنای شر نیست. علم خود از تجلیات خارجی و از عوارض این جهان است، وگرنه در مقام ابدیت چیزی نیست مگر خلاء مطلق و تاریکی محض. پس تاریکی مطلق و نور مطلق هریک نشانی از یکی از ساحات حقیقت هستند. شمشیر بُعد تجلی حق

152. Visnu Purana, 1.22.74

است و غلاف که پوشاننده آن است، سمبل حقیقت در مرتبه‌ی خفیّه آن می‌باشد.

۱۲. ارابه

ارابه‌ی پرنده را می‌توان دومین مرکب ویشنو پس از گارودا به حساب آورد. ویشنو در برخی تمثال‌ها و تصاویر سوار بر ارابه‌ای در حرکت دیده می‌شود. ارابه‌ی ویشنو نشان قدرت عمل ناشی از تفکر است. حواس پنجگانه از ذهن نشئت می‌گیرند. همانگونه که حواس با اشارات ذهن در بستر افکار تحریک می‌گردند و حرکت از آنها ظهور می‌کند، ارابه‌ی اعمال نیز با تسلط اراده به حرکت در می‌آید.[۱۵۳] این ارابه‌ی زرین و مرصع چون خورشید می‌درخشد و چهار اسب سپید و زیبا و نیرومند به نام‌های Saivya و Meghapuspa, Sugrivs و Balahaka آن را به پیش می‌برند.[۱۵۴] ارابه‌ران Daruka نام دارد.[۱۵۵] خداوند می‌تواند با این ارابه در آسمان‌ها پرواز کند و در چشم به هم زدنی فرسنگ‌ها فاصله را درنوردد.

کریشنا (تجلی هشتم ویشنو) بر این ارابه سوار می‌شود و در جنگ علیه دشمنان راستی از آن استفاده می‌کند و به سیر در زمین و آسمان می‌پردازد. وی پس از پایان جنگ برای بازگشت به آسمان‌ها و طی اعصار، بر پشت گارودا می‌نشیند.[۱۵۶]

اَوَتارهای ویشنو

لفظ اوتار (Avatar) از لحاظ لغوی به معنی نزول و هبوط است. این واژه در

153. Mahabaharata, 13

154. Bhagvata, 10,89,49

155. Ibid, 11,30,41

156. Ibid, 11,30,44

فرهنگ دینی هندو به مفهوم تجلی و تولد مجدد خداوند به منظور ارتباط، هدایت و نجات بندگان از ضلالت نیز آمده است.[۱۵۷] در علم‌الاساطیر متأخر هندو، «اوتار» اسم خاص است و به تجلیات ویشنو در زمین اطلاق می‌شود.

ویشنو برای حفظ نظام هستی به علل مختلف در ادوار گوناگون و در ظواهر مختلف،ظهور کرده است. متون مقدس چندین علت برای ظهور اوتارها ذکر کرده‌اند:

الف) حفظ و حمایت از افرادی که ذاتی شریف و شخصیتی پاک دارند.

ب) نابودی اشقیا و اشرار.

ج) تحکیم تقوی، عفت و فضیلت.[۱۵۸]

(به سه مورد فوق در بهگوت گیتانیز اشاره شده است)

د) خیر رساندن و حمایت از خدایان

شیاطین و اهریمنان همواره در نبرد با خدایان و عامل اذیت و آزار ایشان هستند. گاه قوای اهریمنی چنان نیرومند می‌شوند که خدایان خود را در مخاطره می‌یابند و در این هنگام دست نیاز به سوی ویشنو دراز می‌کنند و همین موجب ظهور او در قالب یک اوتار می‌گردد.

هـ) تضمین رستگاری برای انسان‌های شایسته.[۱۵۹]

و) محافظت از متون دینی.

تمام این موارد جلوه‌هایی از حقیقت برای پاسداری از قوام کائنات است و به عبارتی صفات ویشنو است که در قالب اوتارها جلوه‌گر می‌شود. همانگونه که پراجاپتی [۱۶۰] (Prajapati) برای نزول به مرتبه‌ی خدایی خویش را قربان می‌کند و

157. Visnu in the Puranas, p. 323.

158. Padma Purana, 6.269, 62-63.

159. Ibid, 6.269, 53

۱۶۰. پراجاپتی یا والاترین خدا نیرویی است مطلق ما فوق مثلث تثلیث، که برای پیدایش وجود به ←

اجزاء وجود او مثلث خدایان والامرتبه را تشکیل می‌دهد، ویشنو نیز برای حفظ نظامی که وظیفه‌ی پاسداری از آن را به عهده دارد، گاه و بیگاه در قالب یک اوتار نازل می‌شود و به منظور حفاظت از زمین، پارسایان، خدایان، حفظ متون دینی و حمایت از حق و راستی، جسمِ دنیوی اختیار می‌کند.[۱۶۱]

اوتارها همه مظهر یک حقیقت‌اند. همانگونه که از دریاچه‌ی جوشان هزاران نهر به هر سو جاری می‌گردد، به همان ترتیب هم Hari (زداینده‌ی رنج‌ها)[۱۶۲] که مجموع تمام حقایق است، اوتارهای بی‌شمار دارد. بصیران، قانون‌گذاران، خدایان نژادهای گوناگون انسان و پروردگاران نسل‌ها همه بخشی از او هستند.[۱۶۳] تعداد اوتارها در منابع مختلف ۳۳[۱۶۴]، ۲۲[۱۶۵]، و ۱۰[۱۶۶] ذکر گردیده که از این میان اعتقاد به ۱۰ اوتار رواج بیشتری دارد که ما مفصلاً به توضیح هر یک از آنها خواهیم پرداخت.

اوتارها را می‌توان به دو دسته کلی تقسیم نمود:

الف) سواروپ اوتار (Savarupavatara): که تجلی تمام و کمال خداوند است. از میان اوتارهای دهگانه تنها کریشنا از این نوع است و بعضی از پیروان رام (رامچندر) او را نیز از این نوع می‌دانند.

ب) آوِس اوتار (Avesavatara): که تنها بخشی از عظمت خداوندی در آن تجلی می‌کند. مابقی اوتارها از این نوع‌اند.

← مرتبه‌ی تثلیث نزول می‌کند.

161. Bhagvata Purana, 8.24,5

۱۶۲. Hari از القاب ویشنو است.

163. Bhagvata Purana, 1.326-27

164. Ahirbadhanya Samhita, 5.50-25

165. Bhagavata purana, 113.6-25

۱۶۶. Linga purana, 4731-32 همچنین Varaha purana, 15.9.19.

بیست و چهار شمایل

به ترتیبِ قرار گرفتن اشیاء مذکور در دستان ویشنو قبلاً اشاره شد، ولی از آن‌جا که ظهور او در هر عصری انگیزه و علت متفاوتی داشته، شمایل‌های بسیاری وجود دارد که این اشیاء را با ترتیبی متفاوت نشان می‌دهند. کتاب پادما پورانا *(Padmapurana)* به بیست و چهار شمایل اشاره کرده است. این شمایل‌ها در آیین نیایش، هنر مجسمه‌سازی و نقاشی نقش مهمی دارند.

کتاب روپا ماندانا *(Rupamandana)* که کتابی تخصصی در فن معماری مذهبی است نیز به ۲۴ شمایل با ذکر نام قرار گرفتن بازوان ویشنو و اشیایی که به دست دارد، که سمبل عناصر حیات، توان ذهن، نیروی تخیل و قدرت تعقل است، اشاره نموده است. در جدول ذیل، ۲۴ شمایل به ترتیبی که در هر دو منبع آمده ذکر گردیده است.[۱۶۷] در هریک از ستون‌ها شمایل مأخوذ از پادما پورانا با علامت (×) مشخص گردیده و شمایلی که از روپا ماندانا استخراج گشته با علامت (-) مشخص شده است.

جدول شمایل‌های ویشنو را در صفحه‌ی مقابل ملاحظه فرمایید.

اوتارهای ده‌گانه:

ده‌اوتاری که در لینگا پورانا (۳۲-۴۷۳۱) به آنها اشاره شده، در چهار عصر اساطیری ظهور کرده‌اند (تصویر شماره‌ی ۲۷). بر اساس علم‌الاساطیر هندو، جهان از ادوار بی‌شماری تشکیل شده است و هر دوره به ۴ عصر **ساتیایوگا**، **ترتایوگا**، **دوپارایوگا** و **کالی‌یوگا** تقسیم می‌شود.

167. Hindu Polytheism

بیست و چهار شمایل

	نام شمایل	دست راست تحتانی	دست راست فوقانی	دست چپ فوقانی	دست چپ تحتانی
۱	Kesava = آنکه موهای بلند دارد	نیلوفر (×) صدف (ـ)	صدف (×) چرخ (ـ)	چرخ (×) گرز (ـ)	گرز (×) نیلوفر (ـ)
۲	Narayana = جایگاه علم	صدف (×) نیلوفر (ـ)	نیلوفر (×) گرز (ـ)	گرز (×) چرخ (ـ)	چرخ (×) صدف (ـ)
۳	Madhava = خداوند دانش	گرز (×) چرخ (ـ)	چرخ (×) صدف (ـ)	صدف (×) نیلوفر (ـ)	نیلوفر (×) گرز (ـ)
۴	Govinda = ناجی زمین	چرخ (×) گرز (ـ)	گرز (×) صدف (ـ)	نیلوفر (×) صدف (ـ)	صدف (×) چرخ (ـ)
۵	Visnu = اصل نگهدارنده	گرز (×) صدف (ـ)	نیلوفر (×) صدف (ـ)	صدف (×) نیلوفر (ـ)	چرخ (×) گرز (ـ)
۶	Madhusudana = نابودکننده مدهو	چرخ (×) صدف (ـ)	صدف (×) نیلوفر (ـ)	نیلوفر (×) گرز (ـ)	گرز (×) چرخ (ـ)
۷	Trivikrama = فاتح سه جهان	نیلوفر (×) گرز (ـ)	گرز (×) چرخ (ـ)	چرخ (×) صدف (ـ)	صدف (×) نیلوفر (ـ)
۸	Vamana = کوتوله	صدف (×) چرخ (ـ)	چرخ (×) گرز (ـ)	گرز (×) نیلوفر (ـ)	نیلوفر (×) صدف (ـ)
۹	Sridhara = پیک اقبال	نیلوفر (×) چرخ (ـ)	چرخ (×) گرز (ـ)	گرز (×) صدف (ـ)	صدف (×) صدف (ـ)
۱۰	Hrsikesa = خداوند حواس	گرز (×) چرخ (ـ)	چرخ (×) گرز (ـ)	نیلوفر (×) صدف (ـ)	صدف (×) نیلوفر (ـ)
۱۱	Padmanabha = آنکه نافش نیلوفر جهان است	صدف (×) نیلوفر (ـ)	نیلوفر (×) صدف (ـ)	چرخ (×) گرز (ـ)	گرز (×) چرخ (ـ)
۱۲	Damodara = محدودکننده خود	نیلوفر (×) صدف (ـ)	صدف (×) گرز (ـ)	گرز (×) چرخ (ـ)	چرخ (×) نیلوفر (ـ)
۱۳	Sankarsana = جذب‌کننده	گرز (×) صدف (ـ)	صدف (×) نیلوفر (ـ)	نیلوفر (×) چرخ (ـ)	چرخ (×) گرز (ـ)
۱۴	Vasudeva = مقیم	گرز (×) چرخ (ـ)	صدف (×) صدف (ـ)	چرخ (×) گرز (ـ)	نیلوفر (×) نیلوفر (ـ)
۱۵	Paradyumna = غنی‌ترین	چرخ (×) صدف (ـ)	صدف (×) گرز (ـ)	گرز (×) نیلوفر (ـ)	نیلوفر (×) چرخ (ـ)
۱۶	Aniruddha = آنکه مخالفی ندارد	چرخ (×) گرز (ـ)	گرز (×) صدف (ـ)	صدف (×) نیلوفر (ـ)	نیلوفر (×) چرخ (ـ)
۱۷	Purusottama = بهترین مردان	نیلوفر (×) چرخ (ـ)	نیلوفر (×) چرخ (ـ)	صدف (×) نیلوفر (ـ)	گرز (×) صدف (ـ)
۱۸	Adhoksaja = سپهر محاط بر جهان	نیلوفر (×) گرز (ـ)	گرز (×) صدف (ـ)	صدف (×) چرخ (ـ)	چرخ (×) نیلوفر (ـ)
۱۹	Narisimha = انسان شیر	چرخ (×) نیلوفر (ـ)	نیلوفر (×) گرز (ـ)	گرز (×) صدف (ـ)	صدف (×) چرخ (ـ)
۲۰	Acyuta = آنکه هرگز فرو نمی‌افتد	گرز (×) نیلوفر (ـ)	نیلوفر (×) صدف (ـ)	چرخ (×) چرخ (ـ)	صدف (×) گرز (ـ)
۲۱	Janardana = بخشنده‌ی پاداش	نیلوفر (×) گرز (ـ)	چرخ (×) نیلوفر (ـ)	صدف (×) چرخ (ـ)	گرز (×) گرز (ـ)
۲۲	Upendra = برادر ایندرا	صدف (×) چرخ (ـ)	گرز (×) نیلوفر (ـ)	چرخ (×) گرز (ـ)	نیلوفر (×) صدف (ـ)
۲۳	Hari = زداینده‌ی رنج‌ها	صدف (×) نیلوفر (ـ)	چرخ (×) چرخ (ـ)	نیلوفر (×) صدف (ـ)	گرز (×) گرز (ـ)
۲۴	Krsna = تیره‌رنگ	صدف (×) نیلوفر (ـ)	گرز (×) چرخ (ـ)	نیلوفر (×) گرز (ـ)	چرخ (×) صدف (ـ)

۱ـ Satya Yuga: عصر اول که به ساتیایوگا یا کرتیایوگا (Krita Yuga) معروف است و آن را عصر طلایی دانسته‌اند، همان عصر حقیقت و راستی است. در این عصر قوانین الهی، اخلاقی دارما (Dharma) به طور تمام و کمال در تار و پود جهان و اعمال و رفتار انسان‌ها جاری هستند و همچون گاو مقدس بر چهار پای خود استواراند. دارما که همان اصل عدالت و انصاف است در این عصر چون خورشید درخشان، حیات انسان‌ها را منور می‌کند و هر فردی وظایف خود را برای تحقق عدالت به بهترین و مطلوب‌ترین وجه ممکن به انجام می‌رساند. نظام طبقاتی تجویز شده در دین بدون نزاع و درگیری در جوامع حکمفرما است و چهار طبقه‌ی انسانی هریک در مقام و مرتبه‌ی خود به انجام وظیفه اشتغال دارند.

- برهمن‌ها در مقام مقدس خود هستند و به امور دینی و معنوی و هدایت روحانی مردم می‌پردازند و چون مغز در جسم انسانی، قوای فکری جامعه‌ی بشری را تشکیل می‌دهند.

- اشراف و سلحشوران به اجرای وظایف خویش در دربار و مسندهای کشوری و لشکری اشتغال دارند و بازوان اجرائی و نیروی حاکمه‌ی جامعه تلقی می‌شوند.

- صنعتگران و بازرگانان با آرامش و شوق به وظایف تجارت، کشاورزی و صنعتگری می‌پردازند. اینان کالبد اجتماع را می‌سازند.

- و طبقات سفلی و نوکران، با عبودیت کامل به خدمت و متابعت از قانون همت می‌گمارند. بدین ترتیب همگی از صدر تا ذیل ذاتاً و فطرتاً مطیع قوانین جاودانی حیات هستند. [طول این عصر، که زمان ظهور دارما در منورترین وجه است، حدود ۱۷۲۸۰۰۰ سال برآورد گردیده است.][۱۶۸]

168. Myths and symbols..., p. 13-16

۲ـ عصر دوم اساطیری ترتایوگا (Trita Yuga) نام دارد. کمال هر چیز در وجه مذهبی آن به رقم چهار یا به عبارتی $\frac{۴}{۴}$ تشبیه می‌شود. در عصر زرین، همانگونه که ذکر شد، تجلی دارما $\frac{۴}{۴}$ یا صد در صد بوده. در ترتایوگا درصد اجرای این قوانین و به تعبیری وجه عبودیت مخلوقات به $\frac{۳}{۴}$ تقلیل می‌یابد. لفظ سانسکریت Treta به معنی سه می‌باشد و با الفاظ لاتین Tres، یونانی Treis، و انگلیسی Three هم معنی و مرتبط است. در این عهد کالبد جهانی وجود جامعه $\frac{۱}{۴}$ حیات حقیقی خود را از دست داده است. قوانین دارما هنوز بر پهنه‌ی زمین جاری است، ولی انسان‌ها در اجرای این قوانین و گردن نهادن به دستورات آن دیگر راهنمایی تمام و کمال فطرت خویش را ندارند و لذا درک و تبعیت دارما در ترتایوگا تا حدی اکتسابی[۱۶۹] و از این مرحله به بعد است که برای نیل به هدایت و فلاح در جامعه‌ی انسانی کتب مقدس نقشی اساسی ایفا می‌کنند.

بعضی‌ها لفظ Treta را مربوط به سه گام وامنا (Vamana)، اوتار پنجم ویشنو ، دانسته‌اند که طی آن خداوند تمام عالم و ماوراء آن را زیر ۳ گام خود قرار می‌دهد.[۱۷۰] طول این عصر را ۳ برابر آخرین عصر (کالی‌یوگا) یعنی معادل ۱۲۹۶،۰۰۰ سال برآورد کرده‌اند.

۳ـ عصر سوم دواپارایوگا (Dvapara Yuga) نام دارد که به معنی عصر تردید و شک میان دو قطب است. در این عهد انسان همواره در کشمکش میان کمال و نقص، و نور و ظلمت به سر می‌برد. لفظ دواپارا (Dvapara) از ریشه‌های *Dvi* *Dva,* و *Dvau* اخذ گشته و با الفاظ لاتین Duo و روسی Dva و فرانسوی Duex، انگلیسی Deuce، یونانی Duo، و فارسی «دو» از یک خانواده و به همان مفهوم

169. Ibid

170. Hindu Polytheism, p. 152

است. در این عصر روح جاودانی دارما تنها بر دو بخش از چهار بخش حیات حاکم است و به عبارت دیگر هدایت درونی و فطری در انسان‌ها به نصف تقلیل یافته و قوای مادی و معنوی، وجود و عدم، خیر و شر، و نور و ظلمت به توازن رسیده‌اند. گاو مقدس تنها بر دو پا ایستاده و در میان استحکام و تزلزل معلق مانده است. پس بزرگ‌ترین ویژگی این عصر همان تردید و شک و دودلی است. در دواپارایوگا ایده‌آل‌های الهی جامعه فرو می‌ریزند، معارف جاودانی که از طریق الهام و اشراق نازل می‌شده، به فراموشی سپرده می‌شوند و نظام طبقاتی کاست (Caste) متزلزل می‌گردد.

در این عصر افراد چون گذشته با ایمان و عبودیت در مقام‌های خود انجام وظیفه نمی‌کنند و به خاطر نیل به تمتعات زمینی از انجام وظایف آسمانی خود سرباز می‌زنند و با یکدیگر به ستیزه برمی‌خیزند. **طول عصر دواپاریوگا را دو برابر عصر چهارم یعنی معادل ۸۶۴۰۰۰ سال ذکر کرده‌اند.**[۱۷۱]

۴ـ عصر چهارم اساطیری کالی‌یوگا (Kali Yuga) نام دارد که به معنی عصر ظلمت و گناه است. در این عصر تنها $\frac{1}{4}$ از قوای دارما برقرار است و عناصر شر و جهل و کبر، با تسلط بر سه چهارم باقیمانده، نیرومند و فاتح هستند. لفظ کالی (Kali) به معنای آشوب، جنگ، نزاع، تاریکی و گناه است. **عصری که ما در آن زندگی می‌کنیم و طول آن ۴۳۲۰۰۰ سال برآورد شده، همین عصر ظلمات است.** این عصر در میان اعصار چهارگانه، کوتاه‌ترین و در مقایسه با عصر دارما (ساتیایوگا) تنها $\frac{1}{4}$ طول مدت را دارا است. در نتیجه نزول قدرت دارما ، در این عهد عمر متوسط انسان‌ها نیز که همواره در تنش‌های روحی و عصبی و فشارهای جسمی ناشی از ضعف ایمان و گرفتاری در منجلاب گناه و دلبستگی

171. Myths and Symbols, p. 14-15

به مواهب دنیوی هستند، بسیار تقلیل یافته است. «وقتی که یک جامعه به چنان مرتبه‌ای تنزل می‌کند که ملک و مال یارای برابری با ارج و منزلت روحانی می‌یابند، و ثروت به عنوان منشاء تقوی تلقی می‌شود، هوا و هوس و شور و وجد عامل اتصال زن و شوهر می‌گردد؛ دروغ را عامل موفقیت و پیشرفت در حیات می‌انگارند؛ اعمال پست جنسی به عنوان منشاء لذت پذیرفته می‌شود و گرفتاری‌های خارجی و سطحی با دین باطنی خلط می‌شود، آنگاه کالی‌یوگا فرا رسیده است. و امروز جهان ما در این عصر ظلمات به سر می‌برد.»[۱۷۲] پس از خاتمه کالی‌یوگا ، دنیا و هرچه در آن است در ورطه نابودی غوطه‌ور می‌شود و پس از آن نوبت به دوری دیگر از عصر زرینی دیگر و طی مجدد اعصار چهارگانه می‌رسد.

ترتیبی که در اکثر منابع برای نزول اوتارهای ده‌گانه در اعصار چهارگانه آمده چنین است:

اوتارهای عصر اول (عصر زرین)

۱	۲	۳	۴
Matsya (ماهی)	Kurma (لاک‌پشت)	Varaha (گراز)	Nara Simha (انسان-شیر)

172. Visnu Purana book IV ch 24, Translated by H. H. Wilson, London, 1840

اوتارهای عصر دوم (عصر سه‌گانه)

۵	۶	۷
Vamana (کوتوله)	Parasu Rama (رام با تبر)	Ramachandra (رامچندر)

اوتار عصر سوم (عصر شک)

۱
Krsna (کریشنا)

اوتارهای عصر چهارم (عصر تاریکی)

۹	۱۰
Budha (بودا)	Kalki (کالکی)

در این‌جا لازم به اشاره است که برخی از محققین ترتیب فوق را نپذیرفته‌اند و به استناد اشاراتی که در متون مذهبی یافته‌اند ترتیب دیگری برای اوتارها ذکر نموده‌اند. آقای بهاردوجا در کتاب خود[۱۷۳] ترتیب اوتارهای عصر اول را چنین آورده است:

173. A Philosophical Study of Visnu in the Puranas, p 331-32

۴	۳	۲	۱
ماتسیا (ماهی)	Kurma (لاک‌پشت)	Nara Simha (انســان ــ شیر)	Varaha (گراز)

لیکن همانطور که ذکر شد، ترتیب اول بیشتر رایج است و ما بر اساس آن به توصیف هریک از اوتارها می‌پردازیم. در میان این اوتارها رامچندر و کریشنا از اهمیت بیشتری برخوردار هستند. اغلب هندوان کریشنا را تجلی تمام و کمال خدا بر روی زمین دانسته‌اند و برخی رام را نیز به صفت کمال آراسته‌اند. از این رو است که در طول تاریخ مذاهب هند، این دو شخصیت چنان محبوب گردیدند که به مقام خودِ خداوند (نه یکی از تجلیات بی‌شمار او) ارتقاء یافتند.

در این‌جا اشاره به درجات و مراتب خدایان ضروری می‌نماید. در میان خدایان متعدد هند براهمن سرور خدایان تلقی می‌شود. بر او زمان نمی‌گذرد و مکان او را محدود نمی‌سازد. براهمن را که جاودانگی در اعلی‌ترین و مطلق‌ترین نوع خود است، حتی به صفت وجود نمی‌توان آراست. او در قالب جلوه‌هایش به صورت برهما، ویشنو و شیوا (خلقت، محافظت و نابودی) نازل می‌شود. وجود این سه معبود را نیز نباید در زمان خطیِ و حتی زمان دوری فرض نمود بلکه فقط مرحله تنزیل بعدی، یعنی تجلیات خداوند در قالب اوتارها است که در زمان خطی رخ داده است. البته در این خصوص نیز نظرهای متفاوتی هست به طوری‌که بعضی زمان ظهور اوتارها را زمان اساطیری می‌دانند و برخی دیگر بر ظهور ایشان در کره ارض و زمان خطی اعتقاد دارند. بر اساس اعتقاد اخیر، هیچ‌یک از اوتارها نمی‌توانند تجلی تمام و کمال خداوند باشند چرا که زیستن در زمان خطی از صفات ماده است و نه ورای آن. در پاسخ این ایراد، معتقدین به سواروپ‌اوتار Svarupavatara یا اوتار کامل، چنین استدلال می‌کنند که خداوند در هنگام تجلی به صورت اوتار، دو جسم دارد، یکی جسم لطیف الهی که ماوراء

جهان ماده و مبرا از هرگونه ضعف و زشتی است، و دیگر جسم مادی که تمام خواص و صفات ماده را دارد. این جسم خطا می‌کند، ضعیف می‌شود و حتی می‌میرد، لیکن همه این تحولات در موجودیت لطیف و روحانی او که ورای ماده است، ذره‌ای خلل وارد نمی‌آورد. تنها با این استدلال است که می‌توان رام و کریشنا را از اوتارهای کامل تلقی نمود. حال با مقدمه فوق به معرفی هریک از اوتارهای دهگانه می‌پردازیم.

۱ـ ماهی Matsya تجلی اول ویشنو

ظهور ویشنو در شکل ماهی (تصویر شماره‌ی ۲۸)، ماجرای نجات حیات از نابودی است (تصویر شماره‌ی ۲۹). در این داستان منوساتیاورتا Manu Satyaverta که او را اولین قانونگذار کره ارض[۱۷۴] و نخستین بنیانگذار شریعت الهی Dharma Sutra می‌دانند، نقشی بسیار مهم دارد. شخصیت منو از یکسو معادل حضرت آدم در ادیان ابراهیمی است[۱۷۵] و از سوی دیگر با حضرت نوح مطابقت دارد.

در داستان ماتسیا Matsya (که ذیلاً به آن اشاره خواهد شد) به شخصیت حضرت نوح در قالب منو برمی‌خوریم و از این رو ماتسیا به عنوان اولین اوتار که قاعدتاً می‌بایست در ابتدایی‌ترین مراحل خلقت حیات باشد، منطقی نخواهد بود. لیکن به نظر می‌رسد که محققینی که این تقسیم‌بندی را پذیرفته‌اند نظر به شخصیت منو به عنوان ابوالبشر داشته‌اند و بر اساس آن، وی را در صدر اوتارها

۱۷۴. کتاب قانون منو قدیمی‌ترین کتاب قانون هندوان است که در آن دستورالعمل گوناگون مذهبی، عبادی و اجتماعی از قبیل چگونگی آموختن وداها ، غذاهای حلال و حرام، وظایف زنان، مردان و شاهان، و قوانین کیفری درج گردیده است.

۱۷۵. لفظ منو Manu با الفاظی چون Manusa و Manusaya و هر دو با لفظ انگلیسی Man به معنای انسان هم‌ریشه است. منو اولین انسان بوده و از عهد ریگ‌ودا (۱۲۰۰ ق‌م) با عنوان ابوالبشر از او یاد شده است.

ذکر نموده‌اند.

داستان از این قرار است که روزی منو دست در آب داشت که ناگاه ماهی کوچکی در دست او آمد. منو با تعجب به ماهی نگاه کرد و ماهی به سخن دهان گشود و از او پناه خواست. منو هنوز در بهت بود که ماهی چنین گفت: «ای مرد شریف، درنگ مکن که من امروز محتاج توام و بدان که این نیکی تو بی‌نتیجه نخواهد ماند و من به تلافی آن تو را از سیل عظیمی که زمین و همه موجودات آن را تهدید به فنا می‌کند، نجات خواهم داد.» منو پذیرفت. کاسه‌ای کوچکی را پر از آب کرد و ماهی را در آن گذاشت؛ ماهی به سرعت رشد کرد، به طوری که آن ظرف کوچک دیگر جوابگوی نیاز او نبود. منو ناچار او را در تُنگ بزرگ‌تری جای داد، لیکن دیری نپائید که تنگ هم برای جسم سریع‌الرشد ماهی کافی نبود. منو ناچار او را به حوض آبی انتقال داد ولی پس از مدتی جسم ماهی چنان بزرگ شد که حوض آب کفایت جثه او را نیاورد. این سیر رشد همچنان ادامه یافت و در اندک زمانی همه آبگیرها بر وی تنگ شدند و تنها اقیانوس بود که می‌توانست جثه عظیم او را در خود جای دهد (تصویر شماره‌ی ۳۰). منو که فردی زیرک و هوشمند بود دریافت که چنین عظمتی تنها می‌تواند تجلی ویشنو (خداوند محافظ کائنات) باشد. ماهی که از حالات منو مطلع بود دوباره به سخن درآمد و منو را هشدار داد که طغیان عظیمی در پیش است. پس به او امر کرد که برای در امان ماندن از بلایای طوفان و حفظ حیات کره ارض، یک کشتی بزرگ بنا کند. منو اطاعت کرد و در اندک زمانی کشتی عظیمی بنا گردید. پس ماتسیا از او خواست که همه حکیمان و فضلا و انواع حیوانات و گیاهان را در آن جای دهد. همینکه نمونه موجودات در کشتی جای گرفتند امواج به حرکت درآمدند. آب بالا آمد، بادهای شدید وزیدن گرفتند، و اقیانوس طغیان کرد. منو، مار ششا را چون طنابی از یک سو به سکان کشتی و از سوی دیگر به دم ماتسیا بست و ماهی غول پیکر کشتی و سرنشینانش را تا فرو نشستن طوفان، به نرمی و سلامت

هدایت کرد.[۱۷۶]

ماتسیا در هنگام مبارزه با امواج و نجات کشتی منو به شایطین و دیوهایی که کتب مقدس ودا را به هنگام خواب از جهان‌آفرین (برهما) ربوده بودند برخورد، با ایشان به جنگ برخواست و وداها را نجات داد. آنگاه کتب مقدس را به منو داد و اصول معرفت و شیوه‌ی هدایت انسان‌ها را در ادوار چهارده‌گانه، به وی آموخت.[۱۷۷]

۲ـ لاک‌پشت Kurma تجلی دوم ویشنو (تصویر شماره‌ی ۳۱)

در جریان طغیان اقیانوسی که به هنگام ظهور ماتسیا رخ داد، زمین و همه نفایس موجود در آن به قعر آب فرو رفت و از دیده‌ها پنهان گشت، اقیانوسی که همه هستی را فرا گرفته بود و آن را اقیانوس شیر گفته‌اند، همان اقیانوسی است که خمیر مایه هستی بوده و مار واسوکی (Vasuki) بر آن تن گسترده است. در چنین وضعیتی، ایزدان و اهریمنان که برای امکان عمل احتیاج به پهنه هستی و گستره‌ی زمین دارند، به فکر چاره افتادند. ایشان واسوکی را چون ریسمان بر دور کوه بلند مندرا Mandara که تنها ستون افراشته در دل اقیانوس بود، بستند. یک سرِ آن را خدایان به دست گرفتند و سر دیگر را اهریمنان، و هر دو متناوباً کوه را به این سو و آن سو می‌کشیدند تا همانطور که با تکان دادن مشک دوغ، رفته رفته کَره و خامه به سطح می‌آید، با به هم زدن اقیانوس شیری، عصاره و شهد اقیانوس

۱۷۶. اولین ذکر از ماتسیا در Satapatha Brahmana آمده است، همچنین رجوع شود به: 1,7, Agni Purana, II, Bhagavata Purana. 8,24, - Matsya Purana, و 3.190.2-56 Mahabharata.

۱۷۷. هر کالپا (دوره جهانی) به چهارده دوره منوی که به آن Manvantaras گفته‌اند تقسیم می‌شود. هر منوانتار معادل ۷۱ مهایوگا است و هر مهایوگا یک دوره کامل اساطیری است که توضیح آن قبلاً گذشت. هر دوره منوی معادل ۳۰۶۷۲۰۰۰ سال زمینی می‌باشد.

را ـ که شربت جاودانگی از آن ساخته می‌شود ـ به دست آورند و زمین را از قعر تاریکی اقیانوسِ «وَهْمْ» به سطح ادراک ملموس آورند. ولی این کار ناممکن می‌نمود چه پایه کوه مندرا چنان مستحکم و وزین بود که حرکت آن علی‌رغم نیروی خارق‌العاده‌ی ایشان میسر نبود. در این هنگام ویشنو به صورت لاک‌پشتی غول‌پیکر به نام کورما ظهور کرد، به قعر اقیانوس رفت و پایه‌کوه را که همان محور اقیانوس هستی بود، بر پشت خود بلند کرد و بدین ترتیب گردش هستی حول محور او و آغاز ادوار و اعصار به ظهور پیوست.[۱۷۸] (تصاویر شماره‌ی ۳۲ و ۳۳)

این داستانِ نمادین از چند جنبه حایز اهمیت است: اول اینکه چرخش گردونه هستی ممکن نیست مگر آنکه بر خداوند استوار باشد، دیگر اینکه ظهور پدیده‌ها و تحولات موجود هستی تنها در نتیجه کشمکش میان نیروهای خیر و شر میسر می‌گردد.

از این اختلاط شربت جاودانگی Amrta ساخته شد، و پزشک خدایان که این مایه‌ی حیات ابدی را در جامی زرین به دست داشت، ظاهر گشت. پس از این ظهور فرخنده، بسیاری از نیروها و موجودات ذیقیمت ساحت وجود، منجمله لکشمی Laksmi الهه‌ی خوشبختی و رفاه، وارونی Varuni الهه‌ی شراب و می‌گساری، سوما Soma عصاره قربانی، اپساراها Apsaras حوریان زیبای آسمانی، اوچاهیسراوا Uccaihisrava اسب الهی، کاستوبای Kaustubhai جواهر سرمدی، پاریجاتا Parijata شجره آسمانی، سورابی Surabhi گاو آرزوها، آیراواتا Airavata فیل شاهانه، پنکاجانیا Pancajanya صدف حلزونی، سارنگا Sarnga کمان الهی و هلاهلا Halahala پدید آمد.[۱۷۹]

لفظ کورما Kurma به مفهوم فعل و عمل است. لاک‌پشت را از اینرو کورما

178. Bhagavata Purana, 8.7

179. Mahabharata, 1.18.48-53, Bhagavata Purana, 8.8, Ramayana, 1.45

می‌نامند که دنیا و هستی که در مرحله‌ی قوه به سر می‌برد به توان او (اوتار دوم ویشنو) به مرتبه فعل بدل گردید. او بود که جهان را بر پشت نگه داشت و امکان ظهور واقعیات را فراهم آورد.

۳ـ گراز Varaha تجلی سوم ویشنو

همانگونه که قبلاً اشاره شد، بعضی از محققین این اوتار را اولین تجلی ویشنو در عصر زرین اساطیری می‌دانند و داستان ظهور این اوتار هم از لحاظ منطقی این نظر را تأیید می‌کند ولی ما صرفاً به تبعیت از عرف رایج، آن را در مرتبه سوم ظهور می‌آوریم:

زمانی، هستی همه آب بود و بر فراز این آب بی‌پایان، خداوند که شکل باد را داشت سیر می‌کرد. او در قعر این پهنه‌ی بیکران آب‌های مواج ـ که همان گستره بی‌نهایت تخیلات الهی است ـ زمین را دید و خواست تا جهان را خلق کند ولی در اندیشه بود که چگونه این جهان خاکی و زمخت را از دل این آب‌های نرم و مواج بیرون کشد و بر سطح آب استوار دارد. ناگاه چشمش به گل نیلوفری افتاد که بر سطح آب روییده بود. خود را به صورت گرازی Varaha غول‌آسا در آورد، به عمق آب رفت و با پوزه‌ی قدرتمندش زمین را از عمق آب به سطح آورد و آن را چون برگ‌های نیلوفر بر سطح آب گستراند (تصاویر شماره‌ی ۳۵، ۳۶ و ۳۷). شاید از اینرو است که زمین را Prithivi (آنکه گسترده شده) می‌نامند.

وراها به هنگام فرو رفتن در قعر آب‌ها، به اهریمنی برخورد به نام هیرانیاکشا Hiranyaksa (به معنی آنکه چشمان طلایی دارد). همین اهریمن باعث غرق شدن زمین شده بود. وی با هیرانیاکشا به کارزار برخاست، او را کشت و زمین را نجات داد و به سطح آب آورد. ویشنو پس از گستردن زمین، آن را به کوه‌ها و دشت‌ها آراست و به هفت قاره تقسیم نمود. سپس خداوند زداینده‌ی رنج‌ها Hari در قالب برهما با چهار سر ظهور کرد و نیروی حیات Rajas از او

آفریده شد.[180]

۴ـ انسان ـ شیر Nara Simha تجلی چهارم ویشنو (تصویر شماره‌ی ۳۸)

آمده است که در روزگاران قدیم اهریمنی قدرتمند و روئین‌تن به نام هیرانیا کاسیپو Hiranya Kasipu زندگی می‌کرد، و قدرت و عظمت او زبانزد خاص و عام و شهره‌ی آفاق بود. به استعانت از تمام قوای اهریمنی به والاترین درجات رسیده بود و هیچ نیرویی را یارای شکست و نابودی او نبود. هیرانیا کاسیپو فرزندی داشت به نام پرالاد که از پرستندگان و فدائیان ویشنو بود. این امر پدر را آزرده خاطر کرده بود و همواره می‌کوشید تا به طریقی فرزند را از مسیری که در پیش گرفته بازگرداند و این لکه ننگ را از دودمان خود بزداید. ولی کوشش‌های او، نصیحت‌های پدرانه‌اش و حتی تنبیهات متنوعش، در ایمان راسخ پرالاد خللی وارد نکرد و فرزند بر اعتقاد خویش به خداوند و عبادت او مصمم بود. پدر با اعمال شکنجه فرزند را بیش از پیش تحت فشار گذاشت و چون روح فرزند را مستحکم‌تر از شکنجه‌های خویش یافت عزم خویش را جزم کرد و قصد جان وی نمود.

ویشنو که از فراز آسمان‌ها به اوضاع نظر داشت و از جهالت و قساوت هیرانیا به تنگ آمده بود قصد نابودی اهریمن و نجات پرالاد کرد. اما نابودی چنان قدرتی، که به نیروی سحر روئین‌تن گشته بود، بسیار دشوار می‌نمود. برهما (جهان‌آفرین) که از راز نیروی اهریمنی هیرانیا کاسیپو آگاه بود موضوع را با ویشنو در میان گذاشت و گفت: «او توانمندترین همه اهریمنان است. او را نه می‌توان در روز کُشت و نه در شب. خدا، انسان یا حیوان، توان نابودی او را ندارند و مرگ او نه در قصرش ممکن است و نه در خارج از آن.»

180. Visnu Purana, 1.4.45-50

ویشنو در فکر فرو رفت و لحظه‌ای بعد چاره‌ای اندیشید. در دم خود را به صورت موجودی نیم انسان ـ نیم شیر (که نه انسان است و نه حیوان) درآورد[181] (تصویر شماره‌ی ۳۹)، و در هنگام غروب (وقتی که نه روز است و نه شب)، در یکی از ستون‌های قصر (که نه خارج از قصر است و نه داخل آن)، ظاهر گشت و با پنجه‌های قدرتمندش شکم اهریمن را درید و هیرانیا کاسیپو را به دیار عدم رهسپار ساخت (تصویر شماره‌ی ۴۰). بدین ترتیب پرالاد نجات یافت و از آن پس ایمانش به ویشنو استوارتر گشت و در جرگه پرستندگان او همچنان باقی ماند.[182]

چهار اوتار فوق‌الذکر مربوط به عصر اول اساطیری یا عصر زرین و دوران کمال قوانین الهی هستند. عصر دوم، ترتایوگا Treta Yuga نام دارد و سه اوتار در این عصر ظهور کرده‌اند. این تجلیات یا اوتارها عبارتند از وامنا ، پاراشوراما ، و رامچندر . در بخش بعدی این مبحث اوتار اول عصر دوم یعنی وامنا (کوتوله) مورد بررسی قرار گرفته است.

۵ـ کوتوله Vamana تجلی پنجم ویشنو (تصویر شماره‌ی ۴۱)

در نظام عقیدتی هندو، نیروهایی که در ادیان سامی به عنوان نیروهای شیطانی از

۱۸۱. گفته شده که ویشنو در این اوتار یکی از قدرتمندترین صور زمینی خود را داشته چرا که در مجموعه‌ای مرکب از انسان (به عنوان اشرف مخلوقات) و شیر (به عنوان سلطان حیوانات) ظهور کرده است.

۱۸۲. داستان نارسیمها در منابع زیر آمده است:

Bhagavata Purana, 8-10

Agni Purana IV

Linga Purana, 1.95-96

Mahabharata, 3.273, 57-61

Devi Bhagavata Purana, 4.16

آنها یاد می‌شود، خود دارای قدرتی معادل قدرت خدایان هستند. این نیروها پیروانی دارند و با ممارست در ریاضت، قادرند به قوای خارق‌العاده‌ای دست یابند و خدایان را مورد تهدید قرار دهند. در کلیه ادیان به مبارزه نیروهای نیکی و بدی اشاره شده است لیکن این نزاع‌ها همواره در مرتبه‌ی مادی و جهانی است و الّا در مقام ماوراء ماده و در مرتبه الوهیت نیروهای شر محلی از اِعراب ندارند. در هندوئیزم ، این نزاع به وادی خدایان و جهان ماوراء نیز کشیده می‌شود. سفلی بودن اهریمنان هند ، لزوماً به مفهوم شر بودن این موجودات نیست. همانطور که در نظا طبقاتی هند که تأیید تمام و کمال دین را هم دارد، وجود طبقات علیا و اقشار سفلی، اکتسابی نبوده و لذا افراد طبقات پست شایسته مذمت نیستند بلکه مشیت الهی مرتبه و مقام ایشان را رقم زده، و بالعکس تلاش افراد یک طبقه (کاست) برای ارتقاء و انتقال به طبقه بالاتر مذموم و نکوهیده است چرا که حرکت بر خلاف مشیت الهی انگاشته می‌شود، به همان ترتیب هم نیروهای جبهه‌ی مخالف خدایان که گاه از آنها با نام اهریمنان یا دیوان یاد می‌کنیم، لزوماً پدیده‌های شر نیستند بلکه در مرتبه خلقت، در سنگر مخالف خدایان قرار گرفته‌اند. این اهریمنان می‌توانند با نیایش و ریاضت به مرحله خدایی ارتقاء یابند ولی از آن‌جا که این تغییر مرتبه، دخالت در مشیت تلقی می‌شود و در نظام آفرینش خلل ایجاد می‌کند، خدایان وظیفه خود می‌دانند تا برای برقراری تعادل مجدد در نظام هستی، با ایشان به مبارزه برخیزند. موضوع ظهور این اوتار هم به یکی از همین داستان‌ها مربوط می‌شود.

نقل است که در روزگاران بسیار قدیم، اهریمنی می‌زیست به نام بالی Bali. بالی طی ممارست در ریاضت به چنان منزلت و مرتبه و قدرتی رسید که توانست سلطه خویش را بر سه جهان (زمین، آسمان و فضای میانه) بگستراند. این امر خدایان را بسیار مشوش و نگران کرده بود و لذا دست نیاز به سوی ویشنو دراز کردند. ویشنو که منزلت خدایان را در تهدید می‌دید، ترفندی اندیشید و چندی

بعد در قالب فرزند کاشیپا Kasyapa از رحم همسرش آدیتی Aditi متولد شد. او را وامنا Vamana نام نهادند (تصویر شماره‌ی ۴۲). وامنا که پس از گذشت زمان به موبدی کوتاه قامت تبدیل شده بود، روزی نزد بالی شد و از او خواست تا حاجت او را برآورد. بالی پرسید: «ای موبد کوتاه قامت، خواهش تو چیست؟»

وامنا در جواب گفت: «ای زاهد عظیم‌الشانِ قَدَر قدرت. من در دنیا هیچ ندارم و اقلیم زمین و آسمان همه تحت حکومت توست، من تنها یک درخواست دارم و آن اینکه زمینی از آن خود داشته باشم که بتوانم سه گام در آن بپیمایم. بالی به قامت کوتاه این موبد نگاه کرد، لبخندی زد و فوراً با درخواست ناچیز او موافقت کرد و گفت: در هر منطقه که می‌خواهی سه گامت را بردار و من آن را به تو خواهم سپرد.»

ناگهان وامنای کوتوله که کسی جز ویشنو نبود، رشد کرد و چنان عظمت یافت که با دو گام اول، سرتاسر زمین و آسمان را طی کرد و چون جایی برای گام سوم خود نیافت آن را بر سر بالی نهاد و او را به قعر جهان زیرین (جهنم) فرو برد (تصویر شماره‌ی ۴۳). بالی ناچار به عظمت ویشنو و شکست خود اعتراف نمود و سر تعظیم در مقابل او فرود آورد. ویشنو نیز به پاس فضایل معنوی او سلطنت جهان زیرین را به او سپرد.

مفسرین مختلف، سه گام ویشنو را به تفاسیر گوناگونی آراسته‌اند. بعضی این سه گام را طلوع، اوج و غروب خورشید دانسته‌اند.[۱۸۳] برخی دیگر آن را به سه جلوه‌ی آگنی (خدای آتش) تشبیه نموده و چنین آورده‌اند:

ـ گام اول ویشنو همان تجلی آتش قربانی در زمین است.

ـ گام دوم او به صورت برق و رعد در آسمان میانه تجلی کرده است.

ـ گام سوم او همان درخشش خورشید است که با نور خیره کننده‌ی خود

183. Hindu Polytheism, p. 170

وجود تمام ظلمات را از پهنه‌ی هستی می‌زداید و آنها را به دیار فنا رهنمون می‌شود.[184]

۶ـ رام تبر به دست Parasurama تجلی ششم ویشنو (تصویر شماره‌ی ۴۴)

ظهور پاراشومارا (رامای تبر به دست) مربوط می‌شود به تأکید بر نظام طبقاتی کاست Caste، تجویز شده در آیین هندو. این نظامِ طبقاتی اجتماعی از دیر باز میان این قوم رایج بوده و از مشیات الهی شمرده می‌شود. لفظ سانسکریت برای این سیستم اجتماعی، **وارنا** Varna است که از قدیم الایام به تفاوت‌های اجتماعی نژادهایی که به زبان‌های هندوایرانی Indo_Iranian سخن می‌گفتند و گاه از ایشان با عناوینی چون آریایی و مردم ودایی یاد کرده‌اند، اطلاق می‌شده است. اکثر محققین معنی وارنا را «رنگ» دانسته‌اند و بسیاری معتقدند که مراد از آن رنگ پوست بوده و مربوط به تفاوت‌های نژادی بین اقوام می‌شود.

به هر تقدیر در نظام وارنا Varna یا کاست، افراد اجتماع به چهار طبقه تقسیم می‌شوند. **برهمن‌ها** Brahmans بالاترین طبقه نظام کاست هستند که از دهان برهما (خدای خلقت) به وجود آمده‌اند.[185]

طبقه بعدی که به **کشاتریا** Ksatrya یا راجانیا Rajanya موسوم است، طبقه اشراف و سلحشوران می‌باشد. اینها از بازوان برهما خلق شده‌اند.

وایشیا Vaisya طبقه‌ای است که مشاغل گوناگونی چون بازرگانی، زراعت و صنعت‌گری را در بر می‌گیرد؛ این قشر از ران‌های برهما به وجود آمده‌اند.

در پایین‌ترین مرتبه، طبقه **شودرا** Sudra قرار دارد که نوکری و خدماتی که سفلی‌تر از قشر وایشیا است بر عهده این قشر است. گروه دیگری هم که به

۱۸۴. تفسیر سایانا Sayana از ریگ‌ودا ۲۴، ۲،۲.

۱۸۵. دهان عضو سخن گفتن، و کلام تجلی فکر و عامل هدایت است. لذا طبقه برهمن به عنوان مغز متفکر و رهبریت روحانی جوامع ایفای نقش می‌کند.

نجس‌ها یا هاریجان‌ها موسوم‌اند در نظام اجتماعی هندو وجود دارد. اینان خارج از نظام کاست قرار دارند و به پست‌ترین مشاغل چون رفتگری و مقنی‌گری گمارده می‌شوند.[۱۸۶]

داستان ظهور این اوتار از این قرار است که روزگاری طبقه سلحشوران (کشاتریا) که قدرت نظامی و اجرایی جامعه را در دست داشتند، طمع در مقام و مرتبه برهمنان کردند و بر علیه این طبقه که رهبریت معنوی اجتماع را عهده‌دار بود، قد برافراشته و به قیام برخاستند. اگر این قیام به پیروزی می‌رسید، نظام مشیتی اجتماع فرو می‌ریخت و تزلزل این نظام کاستی، سیر گردش کائنات را دچار خلل می‌نمود. موبدان، سلحشوران، بازرگانان و کارگران از جای خود خارج می‌شدند و هریک به امید کسب قدرت، بر دیگری می‌شوریدند و بذر نفاق در سراسر هستی پراکنده می‌گشت.

پاراشومارا از یک پدر برهمن به نام جاماداگنی Jamadagni و مادری از طبقه کشاتریا به نام رنوکا Renuka متولد شد. وی پنجمین پسر خانواده و غیورترین‌شان بود. قیام سلحشوران علیه برهمن‌ها، پاراشوراما را بسیار آزرده ساخته بود. چندی نگذشت که پدرش جاماداگنی به دست پادشاه کارتاویرا Kartavira از طبقه‌ی کشاتریا به قتل رسید و قشر سلحشوران قدرت را به دست گرفتند. پاراشوراما بر علیه آنها شورید و با قوای الهی خود تمام مردهای طبقه کشاتریا را از دم تیغ گذراند. در این نبرد خون‌های بسیار ریخته شد. بر اساس مهابهارت، پاراشوراما ۲۱ بار زمین را از وجود کشاتریاها پاک ساخت و با خون آنان پنج دریاچه ساماتتا را لبریز ساخت.[۱۸۷]

اعتقاد رایج بر این است که بیوه‌های کشاتریا پس از نابودی مردان‌شان، با

186. Morton Klass, Ency. of Religion V, 15, pp. 188-89

187. Mahabharata, 3.118.9

برهمن‌ها آمیختند و از ایشان باردار شدند و نسل کنونی طبقه سلحشوران از این آمیزش نتیجه شده است. داستان اصل و نسب پاراشوراما (که او هم از پدری برهمن و مادری کشاتریا به دنیا آمد) موجب ایجاد تحولاتی در سنت مذهبی اجتماعی مردم نواحی جنوبی هند گردید. در سواحل جنوب غربی شبه قاره ، گروهی غیر برهمن زندگی می‌کنند که خود را از سلاله و از نواده‌های آن گروه از سلحشوران که در جنگ با رام تبر به دست مغلوب شدند، می‌دانند. اینها دختران خویش را به عنوان وظیفه‌ی مذهبی، به رسم هدیه، برای رفع حاجات جنسی در اختیار قشر برهمن قرار می‌دهند.

مهابهارت وجود قشر سلحشور کنونی را چنین توجیه می‌کند که در طی جنگ خونین پاراشوراما ، تنی چند از فرزندان بعضی از شاهان و اشراف پیشین (کشاتریا) در پناه برخی پرهیزکاران در خفا می‌زیستند. پس از خاتمه نبرد، اینها دوباره خود را ظاهر کردند و طبقه کشاتریای کنونی از اخلاف همین گروهند.[۱۸۸]

کتاب مهابهارت به زندگی خانوادگی عهد کودکی رامای تبر به دست اشارتی کرده است:

پدر و مادر پاراشوراما که افرادی مومن و با تقوی بودند زندگی خوش و سعادتمندانه‌ای را در کنار پنج فرزند خویش سپری می‌کردند. روزی رنوکا (مادر پاراشوراما) از جنگلی می‌گذشت. در راه به سیتراراتا Citrarata خنیاگر بهشتی برخورد. حوریان زیباروی و سیمین بر در اطراف او به رقص و طرب و سر خوشی مشغول بودند. او از بازی و لوندی حوریان به وجد آمد و با خود اندیشید که بازی مشابهی را با شوهرش آغاز کند. همین حال هوس و خیال ناروا آیینه‌ی زلال وجود او را به غبارهای کدرآلود. جماداگنی (پدر رام) که برهمنی پرهیزگار بود در حال ریاضت و مراقبه به احوال همسر واقف گردید و واقعه‌ای که بر وی گذشته بود به

188. Ibid, 12.48

چشم عقل دریافت. زندگی او تا آن زمان چنان کامل و عاری از آلودگی بود که وجود همسری که هوس در وجودش رخنه کرده باشد را تحمل نمی‌توانست کرد. پس فرزند ارشد را خواست و به او امر کرد که بی‌درنگ مادر را به قتل برساند. پسر از پدر عذر خواست و گفت که توان اجرای چنان امری را ندارد. امر به فرزندان دیگر حواله شد، ولی هریک به نحوی از انحاء از اطاعت پدر سر باز زدند. سر آخر نوبت به آخرین و پنجمین فرزند خانواده یعنی پاراشوراما رسید. او رو به پدر کرد و گفت: «ای پدر پرهیزگار و بزرگوار، من به حکم وظیفه‌ی فرزندی ناچار به اطاعت از تو هستم و امر تو را می‌پذیرم لیکن با یک شرط.»

پدر گفت: «شرط تو چیست؟» و رام با تواضع و احترام چنین ادامه داد: «من به مادرم احساس دین می‌کنم. او هیچگاه گام از دایره عفت برون نگذاشت و در زندگی همواره مطیع شوهر و سرور خود بود. حال که غباری رقیق بر زر وجودش سایه افکنده و تو امر به مرگ او می‌نمایی، رضایت بده و به نیروی ریاضت خود مقدر دار که مادرم در تولد مجددش پاک و بی‌آلایش باشد چه مستوجب عقوبت سخت‌تری نیست.»

جماداگنی پذیرفت. پس رام به امر پدر گردن نهاد و مادر را از هستی ساقط کرد. مادر پاراشوراما مجدداً متولد شد و زندگی پاک و پرهیزگارانه‌ای را سپری نمود.[۱۸۹]

به اعتقاد پیروان طریقت یوگا Yoga این داستان نمادین است و تعابیری متفاوت از ظاهر داستان برای آن موجود است. لفظ Renu یا Renuka به معنای نطفه و منی است. پنج فرزند او پنج مرکز بدن هستند و کوچک‌ترین و مهم‌ترین این مراکز (مرکز پنجم) در پس پیشانی قرار دارد و نشان چشم باطن است. این مرکز پنجم، همان پاراشوراما است. ذهن و اوهام انسانی که محل بارور شدن

189. Ibid, 3.117.5-19

تخیلات و ظهور تفکرات شهوانی است به جنگلی تشبیه شده است.

شهوت مانع طی منازل و نیل به مراتب عالیه معنوی است، و یک سالک (Yogi) چنانچه دل در گرو این معنی پست داشته باشد، توان تسلط بر خویش را نخواهد داشت و به نور درونی خویش منور نخواهد گردید. تنها پس از نابودی و سوزاندن شهوت است که نطفه فرد به مرکز پنجم یعنی در عمق پیشانی که همان مرکز حضور و اشراق و خلوص است، ارتقاء می‌یابد.

پاراشوراما پس از مرگ پدر به دست پادشاه **کارتاویرا** ، تحت حمایت و هدایت **شیوا** (خدای نابودی) قرار گرفت و ایام جوانی را با او سپری کرد (تصویر شماره‌ی ۲۵).

شیوا به او فنون رزم، شمشیر زنی و کمانداری آموخت و تبری نیز به رسم یادگار به او هدیه کرد. (نام **پاراشوراما** که به معنای رامِ تبر به دست است نیز از همین رو بر وی نهاده شده).

پاراشوراما (اوتار ششم) و **رامچندر** (اوتار هفتم ویشنو) در یک عصر می‌زیسته‌اند ولی رامچندر قدری پس از او ظهور کرد و این دو با یکدیگر در مراسم خواستگاری **سیتا** (همسر رامچندر) برخورد داشتند. پدر **سیتا** برای انتخاب داماد، شرط شکستن کمان **مهادیو** (شیوا) را نهاده بود. کمان **مهادیو** ، که از استحکام خدایی برخوردار بود، چنان سنگین و استوار بود که هیچ‌یک از جوانان مشتاق به وصال سیتا ، حتی به حرکت دادن آن قادر نبودند. پس از اینکه همگی از بوته آزمایش سرافکنده و نامراد خارج شدند، نوبت به **رامچندر** رسید. او که از قوای الهی برخوردار بود، کمان **شیوا** را به یک حرکت از زمین کند و چنان با قدرت چله کشید که کمان با صدایی مهیب شکست و به دو نیم شد.[۱۹۰] **پاراشوراما** از شکسته شدن کمان **مهادیو** به خشم آمد و **رامچندر** را به مبارزه

190. Ramayana, 1.75-76

طلبید. وی در این مبارزه شکست خورد و در نتیجه کرسی خود را در عالم خدایان از دست داد.

رامای تبر به دست با کریشنا (اوتار هشتم در عصر سوم اساطیری) نیز رابطه داشته و شیوه‌ی به کار بردن سلاح را به وی آموخته است.[191]

یکی از متون تانترایی (Kalpa Sutra) به پاراشوراما منسوب است. در عهد او تقویمی تدوین گشت که کولام‌آندو Kollam Andu نامیده می‌شود (کولا Kolla نام یکی از کشورهای عهد باستان است که در زیر آب مدفون گردیده و آندو Andu به معنای ریسمان و زنجیر است). این تقویم در حدود ۸۲۴ میلادی مورد استفاده بوده است. تدوین تقویم کولام‌آندو که بر اساس گردش خورشید است و آغاز سال آن معادل ماه سپتامبر مسیحی می‌باشد، هنوز در منطقه مالابار Malabar واقع در جنوب غربی هند مورد استفاده قرار می‌گیرد.

۷ـ رام Rama تجلی هفتم ویشنو (تصویر شماره‌ی ۴۶)

رام یا رامچندر از محبوب‌ترین خدایان هند است که در کنار کریشنا (تجلی هشتم ویشنو) مرتبه‌ای رفیع را در سنت مذهبی هند اشغال کرده است. رامچندر که آخرین اوتار عصر دوم اساطیری است به منظور برقراری حق و عدالت و بازسازی ارزش‌های از دست رفته‌ی عصر زرین ظهور کرد. وی را سمبل عدالت، تقوی و زیبایی دانسته‌اند. در مورد جذابیت ظاهری رامچندر داستان‌ها نقل شده است. می‌گویند این جذابیت چنان بود که هنگامی که در جنگل گام برمی‌داشت، همه موجودات از نبات و حیوان، و از پرنده و چرنده و حشره متحیر او می‌شدند. این گیرایی حتی زهاد جنگل‌نشین و اهریمنان شرور را نیز تحت تأثیر قرار می‌داد. جالب است که زیبایی او فقط جنس مخالف را جذب نمی‌کرد

191. Mahabharata, 8.36.4-6

بلکه مرد و زن دل در گرو عشق او داشتند. رام که از احساس اطرافیان، خصوصاً جوکی‌های جنگل‌نشین، آگاه شده بود به ایشان چنین گفت: ای برادران، من از احساس شما نسبت به خود آگاهم لیکن وصلت ما در این زمان میسر نیست. حتی اگر شما بتوانید به قدرت زهد و توسل به یوگا خود را به صورت زن درآورید، من نخواهم توانست آرزوی وصال شما را برآورم چه من در این تجلی می‌توانم تنها یک زن (همسر) اختیار کنم. ولی در اوتار بعدی ـ هنگامی که در شکل کریشنا ظاهر گردم ـ شما می‌توانید به صورت دختران گاوبان Gopi درآیید و من در جسم کریشنا به نیازهای شما پاسخ خواهم گفت. همه زهاد و خدایان از شنیدن این خبر خوشنود شدند و گفتند: ما منتظر خواهیم ماند و در موقع مقرر در جسم زنان خواهیم زیست و مناسب وصال تو خواهیم شد.

داستان دلنشین رام در کتاب حماسی راماین آمده است.

رام (رامچندر) و کتاب راماین

رام از شخصیت‌های محبوب علم‌الاساطیر هند است. وی یکی از مظاهر ویشنو (خداوند نگهدارنده جهان) است و لذا نسبت به ویشنو رتبه‌ی پایین‌تری دارد. او قهرمان اول کتاب مقدس و حماسی راماین ، کهن‌ترین اثر منظوم و حماسی شبه قاره است. شخصیت او در این کتاب، شخصیتی قوی، جنگجو و در عین حال از خود گذشته و مهربان است و به خاطر همین ویژگی‌های مطلوب انسانی است که در قلوب پیروان آیین هندو مکانی خاص دارد. راماین ، کهن‌ترین حماسه منظوم سانسکریت و بی‌گمان یکی از آثار جاویدان جهان است که توسط والمیکی به رشته تحریر درآمده. رام که مظهر ویشنو است در قالب یک انسان نیرومند در زمین ظاهر شد تا با راوَن Ravana اهریمن نبرد کند. رام نیز مانند کریشنا در برهه‌ای از تاریخ چنان محبوب گشت که به مقام خود خدا، نه تجلی و مظهر او، ارتقاء یافت.

رام همسری داشت به نام سیتا Sita که به عنوان یکی از الهه‌های هندو مورد پرستش است. برادر رام که لکشمن Lakshmana نام دارد، از لحاظ ظاهری تمام خصوصیات رام را دارد و تنها وجه ممیزه‌ای که می‌توان توسط آن، دو برادر را از هم باز شناخت، رنگ پوست آنها است (تصویر شماره‌ی ۴۷). رام همچون بسیاری از خدایان هندویی ، رنگی مهتابی (آبی رنگ) دارد و پوست برادرش لکشمن گندمگون است. لکشمن را مظهر آدیسش Adisesa یا ششا دانسته‌اند که در قالب انسان متجلی گردیده. آدیسش نام همان ماری است که ویشنو بر آن تکیه دارد و در موقع خواب بر روی چمبره‌ی او می‌آرمد. رام و لکشمن نیز همچون ویشنو و ششا همواره بر هم تکیه دارند. از خصایل برجسته رام ، که در خصوص دیگر خدایان هندو صادق نیست، گزیدن تنها یک همسر (سیتا) وفادار بودن به او در طول حیاتش می‌باشد.

رام و سیتا در کتاب رامایَن به عنوان سمبل دو انسان کامل و یک زوج ایده‌آل مطرح شده‌اند. خصوصاً رام که مظهر خداوند، و به اعتباری خودِ اوست، دارای تمام کمالات ظاهری و باطنی است ولی در گوشه‌هایی از کتاب رامایَن اعمالی از او سر می‌زند که این کمال را خدشه‌دار می‌کند. فی‌المثل در بخشی از داستان، سیتا ، توسط راوَن ربوده می‌شود و لذا جنگی سخت میان رام و راوَن صورت می‌گیرد. رام در این جنگ راوَنِ اهریمن را شکست می‌دهد (تصاویر شماره‌ی ۴۸ و ۴۹) و او را به قتل می‌رساند. این‌جاست که رام از خود ضعف اخلاقی نشان می‌دهد و از قبول مجدد سیتا امتناع می‌ورزد. گرچه سیتا زنی پاکدامن است ولی رام این واقعیت را که وی چندین روز علی‌رغم میل باطنی‌اش در قصر راوَن بوده، بهانه‌ی سرسنگینی خود قرار می‌دهد و دردی بر دردهای دل رنجور همسر می‌افزاید و کار به جایی می‌رسد که سیتا برای رفع اتهام از خود مجبور به گذشتن از آتش می‌گردد. عجیب این‌جاست که پس از گذشت مدتی، با وجود اینکه پاکدامنی همسر بر رام ثابت شده ولی به خاطر شایعات بی‌اساس مردمِ

ایودیا در مورد مدت اقامت سیتا در خانه راون ، وی را ترک می‌کند. این ویژگی‌ها از نکاتی است که در کمال الهی رام خلل وارد می‌آورد و او را به مرتبه یک قهرمان خاکی، با تمام ضعف‌ها و قدرت‌های انسانی تنزل می‌بخشد.

رام شخصیتی است مربوط به کل شبه قاره و لذا در مکاتب غیر متشرعی چون بودیزم (که منکر وجود خدا و روح است) و مکتب جینیزم (که در عین انکار وجود خدا، به روح اعتراف دارد) نیز نقش دارد.

در متون بودایی، رام جنگجو شخصیتی آرام، معنوی و متعالی به خود می‌گیرد و در قالب بودیساتوا متجلی می‌شود.[۱۹۲] در این جا دیگر نامی از لکشمن نیامده است و سیتا نیز به عنوان خواهر رامچندر ذکر گردیده است؛ رام پس از دوازده سال بر تخت می‌نشیند و در جوار خواهرش به مدت شانزده هزار سال حکومت می‌کند.

از سوی دیگر پیروان مهاویر[۱۹۳] (Mahavir) به رام شخصیتی متناسب با مذهب خود (جینیزم) بخشیده‌اند. رام در این سنت فردی است که مطابق عرف جین‌ها گوشت نمی‌خورد، هیچ حیوانی را قربانی نمی‌کند و نبرد خود را با نیروی ذکاوت و هوشمندی به پیروزی می‌برد. برخی از انواع کتب راماین مربوط به مذهب جین ، رام را در قالب یک زاهدِ جین نشان داده‌اند که از طریق ریاضت و نفس‌کشی به رهایی مطلق می‌رسد.[۱۹۴]

۱۹۲. بودیساتوا Bodhisattava لفظی است به زبان پالی که از لحاظ ریشه‌یابی لغوی (اتیمولوژی) از دو بخش «Bodhi» به معنای اشراق و تنویر و «Sattva» به مفهوم «وجود زیحیات» آمده لذا «بودیساتوا» به معنای کسی است که به مرحله اشراق رسیده و یا فردی که در راه رسیدن به «Bodhi» طی طریق می‌کند. در این جا مقصود نوع اول است و رام از دیدگاه بودائیان فردی است که به مرحله اوج اشراق رسیده است.

۱۹۳. مهاویر یا جین پیامبر جینیزم است. او معاصر بودا بود و تمثال‌های او شباهت بسیار زیادی به مجسمه‌های بودا دارد.

194. Velceru Narayana Rao, Ency. of Religion, Vol. 12, p. 208

اگرچه پذیرش رامچندر به عنوان تجلی ویشنو در تفکر معاصر هندو، اصلی به ثبات رسیده است لیکن بعضی از کتب «پورانا» از قبیل «شایواپورانا»، «لینگاپورانا» و «شیواپورانا» او را از فدائیان و بندگان شیوا (خدای نابود کننده) دانسته‌اند. از سوی دیگر متون «ویشواپورانا» که متعلق به پرستش ویشنو هستند به وضوح بر اینکه رام ظهور مجدد ویشنو است، تأکید دارند.

در قرن دوازدهم میلادی، حکمت دینی «وایشناوا»[195] (مربوط به پرستش ویشنو) راه را بر پرستش رام به عنوان تجلی و ظهور قادر مطلق به روی زمین و در میان انسان‌ها هموار ساخت. این تجلی رام تا حدی به تلقی مسیحیان در خصوص تجلی خداوند در قالب عیسی مسیح (ع) شباهت دارد. بعدها، یعنی در قرن چهاردهم در کتاب «ادهیاتما راماین» در مباحثه میان شیوا و همسرش پاروتی Parvati می‌بینیم که رام همان براهمن (ذات مطلق) است که برای نیل به مقصود نهایی خویش در قالب انسان ظاهر شده است. در چنین مرتبه‌ای، برای رفع ایرادِ خطاهای رفتاری که از او در رابطه با سیتا سر زده و شایسته‌ی درجه والای خداوندی نیست تغییراتی در داستان داده شده تا جدایی میان سیتا و رام را به وصلتی الهی بدل کند.[196] تولسیداس[197] در کتاب منظوم خود «رامکاریتماناس»[198] می‌کوشد تا بیوگرافی رام را از مشکلات وارده رها سازد. بدین منظور هویت کلیه شخصیت‌های راماین تغییر می‌یابد به طوریکه حتی راون (پادشاه اهریمنی) و دیگر دیوها تبدیل به فدائیان رام می‌شوند. البته این تغییر هویت بی‌حکمت نبوده و خود از نوعی طرز تفکر مذهبی نشأت گرفته که در آن حتی دشمنی با خدا به عنوان یکی از طرق رسیدن به ذات نامتناهی او قید گردیده

195. Vaisvana

196. Ency. of Religion

197. Tulsidas

۱۹۸. کتاب Ramcaritmanas در حدود ۱۵۷۵ میلادی تدوین گردیده است.

است. البته ذکر این نکته ضروری است که شخصیت رام علی‌رغم تصرفاتی که در داستان کهن آن صورت گرفته، در تفکر مذهبی معاصر هند به عنوان تجلی ویشنو مورد پذیرش قرار گرفته و از خدایان محبوب این مسلک به شمار می‌رود.

برای آشنا شدن با شخصیت رام ، مطالعه‌ی داستان زندگی این قهرمان حماسی مذهبی، که کتاب زیبای « راماین » به آن اختصاص یافته، بهترین منبع و مرجع است.

کتاب مذهبی راماین چند مرحله از زندگی رامچندر را در قالب داستانی شیرین و مهیج بیان کرده است. این مراحل عبارتند از:

۱ـ تولد رام

۲ـ ایام جوانی

۳ـ ازدواج با سیتا

۴ـ تبعید به جنگل

۵ـ ربوده شدن سیتا توسط راون اهریمن

۶ـ برخاستن میمون‌ها به یاری رام

۷ـ شکست راون و نجات سیتا

محققین، تاریخ سرایش اصل راماین را میان سال‌های ۷۵۰ تا ۵۰۰ پیش از میلاد تخمین زده و اکثراً آن را به والمیکی Valmiki منسوب دانسته‌اند. البته همانطور که گفتیم بعدها دخل و تصرفاتی در متن آن رخ داد ولی در اکثر راماین های متأخر نیز ترکیب اصلی داستان حفظ شده است.

گفته می‌شود که ریشه این اشعار در تصنیف‌های عامیانه و سرودهای رزمی رایج میان مردم در رابطه با شاهزاده‌ی پهلوانی به نام رام ، از اهالی ایالت کوسالا Kosala در شرق هند بوده و بعدها توسط والمیکی به صورت یک داستان حماسی درآمده است. از این جهت حماسه رام بی‌شباهت به داستان رستم در شاهنامه‌ی فردوسی نیست، چنانکه فردوسی خود می‌گوید:

داستان راماین همچون اکثر داستان‌های حماسی مذهبی قدیم نبردی است میان نیروهای شرّ و لشگریان نیکی که طبیعتاً تحت رهبری یزدان به پیروزی خیر و شکست و نابودی قوای اهریمنی منتهی می‌شود.

۸ـ Krisna کریشنا تجلی هشتم ویشنو (تصویر شماره‌ی ۵۰)

کریشنا Krisna که پس از رام Rama، به عنوان تجلی هشتم ویشنو شناخته شده نیز در عصر سوم اساطیری Dvapara Yuga ظهور کرد. کریشنا مظهر عشق و خوشبختی، و نابود کننده رنج و اندوه است. وی از محبوب‌ترین خدایان هند است که شیطنت‌های کودکی، عشق‌های خام و لجام گسیخته جوانی و جنگاوری‌ها و رشادت‌های ایام پختگی او، همه بر عشق و علاقه پرستندگان می‌افزاید.

لفظ کریشنا همواره با خوشی و شعف مقارن است و نام او هنگامی که از ذهن عبادت کنندگان گذر کند، رنج و اندوه را می‌زداید و به جای آن نور و شادی جایگزین می‌گردد. داستان کریشنا و معشوقه‌اش رادا ، افسانه عشق و دلدادگی، از خود گذشتگی و ایثار است و از داستان‌های لطیف ادبیات مذهبی هندو است که در قلب مردم این دیار جای خاصی دارد و همچون داستان‌های عاشقانه و زیبایی چون شیرین و فرهاد ، و لیلی و مجنون ، در میان عامه مردم این دیار مورد ستایش است. کریشنا بانی مذهب عشق و محبت پر جذبه و التهاب، و مروج آیین عبادت عرفانی است. نوایی که از فلوت کریشنا خارج می‌شود، آوایی سحرآمیز است که شور عشق را در قلب دختران گاویان دیار براج به غلیان می‌آورد و در جذبه‌ی آن عشق چنان از خود بیخودشان می‌کند که خانه و زندگی و شئونات اجتماعی را نادیده می‌گیرند، مُهر بدنامی را بر خود می‌پذیرند و

سراسیمه به سوی او می‌شتابند (تصاویر شماره‌ی ۵۱ و ۵۲). و این نیست جز تمثیل سروش غیبی و دلدادگی عرفانی برای وصول به معبود. داستان زندگی کریشنا بسیار پیچیده است، چه در هر مقطع، شخصیتی متفاوت بر او عارض می‌شود. در کتاب مقدس «بهگوت گیتا»، کریشنا شخصیتی کاملاً جدی است و قدرت فکری خدایی دارد. خصایل او در این برهه قابل جمع با شرارت‌های کودکانه و شیطنت‌های ایام جوانی او نیست. بهر تقدیر آنچه امروز بیشتر مورد عنایت پرستندگان دین هندو است همان شورو حال و صافی و بی‌آلایشی کودکی و جوانی اوست.

۹ـ بودا (Buddha) تجلی نهم ویشنو (تصویر شماره‌ی ۵۵)

بودا یا **گوتامابودا** (Gautama Buddha) در سنت مذهبی هندوان به عنوان اولین اوتار عصر **کالی‌یوگا** (عصر تباهی و گناه) و نهمین اوتار از سلسله تجلیات ویشنو پذیرفته شده است. با این وجود، شخص بودا مدعی طرح آیینی جدید بود و بودائیان نیز خود را هندو نمی‌دانند. به واقع هم تعلیمات بودا نوعی اعتراض و عصیان علیه آیین برهمنی هندوان بود که ما مقایسه این دو نظام عقیدتی را به انتهای این بحث وامی‌گذاریم و ابتدا به معرفی این شخصیت جهانی، که آوازه شهرتش در غرب و شرق طنین افکنده، می‌پردازیم.

لفظ بودا از ریشه سانسکریت و پالی *Buddha* اخذ شده و به معنای «آنکه به بیداری رسیده» است و همچنین با لفظ Buddha به معنای «شعور و ادراک» مرتبط و هم‌ریشه می‌باشد. کسی که به مرتبه والای آگاهی و معرفت دست یافته باشد لقب بودا برازنده‌ی وی می‌گردد. بودائیت مرتبه‌ای است روحانی و معنوی و مفهوم آن در ادیان هندی معادل مرتبه‌ی اشراق و تنویر در فرهنگ اسلامی می‌باشد.

بودیزم در ابتدا در دامان فرهنگ، سنت و سرزمین هند ظهور کرد. گوتاما را

در آغاز با لقب بودا نمی‌خواندند بلکه او را بهگوان (Bhagavan) که به معنی پروردگار و نشان احترام بسیار است، و یا شاستری (Sastr به معنای معلم) می‌گفتند و تنها پس از گذشت زمان بود که نام بودا به عنوان اسم خاص به گوتاما اطلاق گردید.

در متون بودایی به بوداهای بی‌شمار اشاره شده است. از این‌جا می‌توان دریافت که بودائیت مرتبه‌ای از اشراق بوده و بوداهای متعدد در زمان‌ها و اماکن متفاوت ظهور کرده‌اند. هرکس به رهایی مطلق و سکوت و سکون محض (Moksa, Nirvana) برسد و از گردونه‌ی دوّار تولدهای مکرر (Samsara) خارج شود، به مرتبه بودایی رسیده است. و البته مقام بودائیت نیز منحصر به یک مرتبه و مقام نمی‌شود بلکه مراتب مختلفی بر آن مترتب است. بعضی از بوداها تنها به مرتبه‌ی اشراق و تنویر فردی می‌رسند. مرتبه برخی دیگر تا حد منور کردن اطرافیان، ارتقاء می‌یابد و اینها بوداهای متعالی‌تری هستند که شعاع انواری که از ایشان ساطع می‌شود، دامنه بیشتری را روشن می‌سازد. در نهایتِ این مراتب افرادی قرار دارند که دامنه اشراق و ضمیر مشعشع‌شان چنان وسعت می‌گیرد که از چهارچوب خود و جامعه فراتر می‌رود و باعث خلق مزارعی وسیع در وادی آسمان‌ها و عالم ماوراء ماده می‌گردد. این مزارع، محل جوانه کردن و رشد خرمن‌هایی از بودا است که در زمین ظهور می‌کنند. این مرتبه از بودائیت که رفیع‌ترین مراحل است، در گردونه سمسارا (Samsara) نفوذ می‌کند و در وادی تولدهای مکرر دخل تصرف می‌نماید و باعث تولد بوداهای متعدد می‌گردد. شخصی که به بالاترین مرتبه نیل کند نور وجودش با ذات حقیقت عالیه جهان یکی می‌شود. صفات تمام و کمال قوانین مقدس و مطلق حیات (Dharma) در وی متجلی می‌گردد و در واقع خود او به «کالبد دارما» (Dharmakaya) مبدل می‌شود. این مقام، منشاء همه حقایق وجود است و از اینرو پی بردن به ذات آن غیرممکن.[۱۹۹]

عبارت فوق نشان می‌دهد که علیرغم عدم اعتقاد به خداوند (آفریدگار) در دین بودایی، باور به حقیقت مطلق، که در بسیاری از ادیان مترادف با خداوند است، در این مسلک موجود است و بیهوده نیست که نام دین بر آن نهاده شده است.

زندگی بودا

در خصوص تولد گوتامابودا ، بنیانگذار آیین بودایی، اقوال مختلفی وجود دارد که هر یک توسط یک گروه و یک ملیت مورد پذیرش قرار گرفته. با احتساب این اقوال می‌توان تولد او را بین ۶۲۴ تا ۵۶۶ قبل از میلاد حدس زد (تصاویر شماره‌ی ۵۶ و ۵۷).

گوتاما در یک خانوده بسیار ثروتمند از طایفه ساکیا Sakya در شهر کاپیلاواستو Kapilavastu واقع در ۱۰۰ میلی شمال بنارس دیده به جهان گشود و در محیطی مجلل پرورش یافت.

پدرش که یکی از متمولین طبقه کشاتریا بود بهترین محیط را برای رشد فرزندش فراهم کرد و او تحت نظر معلمین مخصوص، به فراگیری علوم و فنون زمان پرداخت. در سن ۱۶ سالگی پدر گوتاما برای هرچه مرفه‌تر کردن زندگی پسرش سه قصر بنا کرد تا او بتواند در هر فصل در یکی از کاخ‌ها، که از لحاظ معماری مناسب آن موسم مخصوص بنا شده بود، زندگی کند.[۲۰۰]

او در سن ۱۹ سالگی با یکی از شاهزاده خانم‌های استان مجاور وصلت کرد و پس از چند سال زندگی خوش و مرفه از وی دارای پسری به نام راهول Rahula

199. Frank E. Reynolds and Charles Hallisey Ency. of Religion Vol. 2, p. 319-332

۲۰۰. توضیح اینکه شبه قاره از مناطق حاره است که در طی سال تنها سه فصل دارد فصل گرما، فصل سرما و فصل باران‌های موسمی.

گردید.[۲۰۱]

در سن ۲۹ سالگی تحولی در زندگی **گوتاما** رخ داد که نه تنها سرنوشت او را دگرگونه کرد بلکه به عنوان انقلابی عظیم در تاریخ ادیان جهان ثبت گردید. روزی برای تفریح و تفرج بر ارابه‌ای نشست و در باغ روح‌افزای قصر به گردش پرداخت. در راه از دیدن چهار منظره چنان متأثر و متحول شد که مابقی عمر را تحت تأثیر آن مناظر به سیر و سلوک پرداخت. این مناظر عبارت بودند از **پیرمردی شکسته، مریضی درمانده، یک جنازه و زاهدی آرام** که گویی از هیچ درد و اندوهی در تشویش و رنج نیست. این مناظر او را در فکر فرو برد. اندیشید که تمام افراد بشر، منجمله خود او روزی به این بلایا دچار خواهند شد. دریافت که دل بستن به دنیا و امیال و آرزوهایش، گره از کار انسان نمی‌گشاید و تنها از طریق از خود گذشتگی و ثبات قدم و جست و جوی حقیقت حیات است که ممکن است انسان به سکون و لذت متعالی برسد.

وقتی به قصر بازگشت حال دیگری داشت، حالی که پدرش از درک آن عاجز بود و او را بسیار نگران حال فرزند می‌کرد. همسرش نیز این حال افسردگی را که بر **گوتاما** عارض شده بود به رأی‌العین می‌دید و نهایت سعی را در بازگرداندن شور و شعف از دست رفته به شوهر خود به کار می‌بست. شاه امر کرد تا خنیاگران آمدند، ساز نواختند، رقصیدند، نوشیدند و نوشاندند، به این امید که شعفی در دل افسرده شاهزاده جوان ایجاد شود، ولی رنج او عمیق‌تر از آن بود که با این تدارکات زدوده شود. او به هیچ چیز نمی‌اندیشید مگر بیماری، پیری و مرگ. آری، زخم‌های وارد شده بر روح او جراحاتی ابدی بودند.[۲۰۲] دیگر جمال و جلال زندگی درباری، قصرهای با شکوه و حتی زن و فرزند در دیدگانش بی‌ارزش

۲۰۱. کارل یاسپرس، بودا ترجمه‌ی دکتر اسدالله مبشری، ص ۲۴۴.
202. Sacred Books of the East, Vol. 19,P. 47.

می‌نمودند. او مصمم شده بود که از این ظواهر عبور نماید و به عین حقیقت دست یابد.

مطابق سنت هندو، برای کشف حق، راه ریاضت را پیش گرفت. زن و فرزند و جاه و منزلت و مال و منال را به یک سو نهاد و به جانب جنگل‌های دوردست، جایی که جوکیان ریاضت‌کش مقیم بودند، رهسپار گشت. پدر و مادر به مخالفت برخاستند و زاری و بی‌قراری آغاز کردند ولی گوتاما در عزم خود راسخ بود. لباس زعفرانی رنگ زهاد هندو را به تن کرد، موی تراشید و به سوی سرنوشتی نامعلوم روان شد.

مهم‌ترین مشکل او مسئله عمیق و گسترده رنج و عذاب دنیا بود. به هر سو که می‌نگریست در عمق پدیده‌ها و روابط انسان با جهان اطرافش مشقت و الم را می‌یافت. او که یک هندو بود، و در دامن فرهنگ فلسفی اوپانیشادی رشد کرده بود، در جست و جوی راه حل به روش اندیشه فلسفی هندویی متوسل شد، ولی نتوانست خود را از منجلابی که در آن گرفتار بود رها سازد. پس به روش ریاضت جسمانی روی آورد. شش سال به خوردن اندکی غذا، که در نهایت به یکدانه برنج و یا یک کنجد رسیده بود، بسنده کرد (تصویر شماره‌ی ۵۸). از خلق گریزان شد به طوری که هرگاه گاوچرانی را می‌دید یا کسی را مشاهده می‌کرد که هیمه فراهم می‌آورد، از جنگلی به جنگلی و از دره‌ای به دره‌ای و از کوهی به کوهی می‌گریخت، چرا که مراقبه و تأمل در انزوا متکامل‌تر می‌گردد. زبان در کام کشیده بود و به نیروی اراده افکار را هدایت می‌کرد و امیال را از دل می‌راند.

مدتی به همین منوال گذشت. او بر نفس خویش مسلط شده بود ولی آن نوری که او انتظارش را می‌کشید هنوز قلبش را منور نکرده بود.

روزی در ساحل رودی به مراقبه نشسته بود. قایقرانی سوار بر بلم خویش، نرم و آرام، بر آب‌های رود می‌راند و با خود آوازی زمزمه می‌کرد که مضمونش چنین بود: «اگر رودخانه را محدود کنی طغیان می‌کند. و اگر رهایش کنی هرز

می‌رود.» این الفاظ ساده و پرمعنی در او مؤثر افتاد. دانست که ریاضت و نفس‌کشی اغراق‌آمیز هم خود حجابی است که حقیقت را از نظرش پنهان می‌دارد و راه فلاح یافتنی نیست مگر از «راه میانه». پس راه و رسم مرتاضی به کناری نهاد و خوراک را به حد متعارف بازگرداند تا جسم نزارش که در اثر ریاضت مدام رنجور و شکسته شده بود قوای از دست رفته را باز یابد. دوستان ریاضت‌کش و جوکیان همراه، از وی آزرده دل گشتند و او را که گام از آیین و سنت ریاضت خارج نهاده بود مرتد دانستند.

گوتاما به جست و جوی خود در حال مراقبه و با روش زیستی متعال ادامه داد. شبی در زیر سایه درخت گامبو (gambo) که آن را درخت انجیر نیز ذکر کرده‌اند، نشسته و به مراقبه مشغول بود؛ در حالت خلسه، هنگامی که از تسلط حواس پنجگانه رهایی یافته بود، نور قلبش بر کلبه‌ی تاریک وجودش تابید و به اولین مرتبه اشراق و تنویر مشرف گردید (تصویر شماره‌ی ۵۹). شعفی در وجود خویش حس کرد، گویی به علت اصلی رنج و غم جهان دست یافته بود. آری این همه نتیجه راه میانه بود. حالا او می‌دانست که جسم و دنیا نه ارزش آن را دارد که با تلاش در سیراب کردن عطش سیری‌ناپذیر آن انسان از حقیقت باز بماند و نه اینکه خویش آزاری و شکنجه‌ی جسم راه به حقیقت می‌برد، و آن یکی چه زشت است و ناپسند و این یکی سرشار از درد و رنج. پس راه «راه میانه» است و سعادت و فلاح در همین راز پنهان گردیده. گوتاما در پای درخت انجیر شبانه روز با پای چلیپا نشست و در خود غوطه‌ور شد. او منور شده بود، وجود تابناک خویش حقیقت عالم را دریافته بود (تصویر شماره‌ی ۶۰). وی از تسلسل‌وار « سمسارا » که همه رنج و درد بود خارج شد و دریچه جهان جاو بر او گشوده گشت و به نیروانا پیوست.

نیروانا

نیروانا معروف‌ترین لفظ خاص آیین بودایی است که نفس ادای آن، رهایی، اشراق و تنویر گوتامابودا را به یاد می‌آورد. تعابیر اولیه نیروانا در متون کهن بودایی، چون نیکایاها (Nikayas به زبان پالی) و آگاماها (Agamas به زبان چینی) ساده و قابل فهم است. نیروانا در این متون، راهی عملی است برای زدودن نگرانی و اضطراب انسان در زندگی، و نیل به شهود و رهایی. آنچه بودا در عالم اشراق دریافت این بود که کلیه دردها و عذاب‌ها و اضطرابات ذهنی انسان ناشی از دلبستگی و اشتیاق به آمال و آرزوها است. آرزوهایی که چون خوره وجود آرام انسان را می‌جَوَد و ناآرامی و نگرانی پدید می‌آورد. پس نیروانا برای بودا مرحله رهایی از اشتیاقات و آرزوها بود نه نیل به آنها.

در این مرتبه که شوق و هوس سرکوب می‌شود آنچه می‌ماند خلاء است؛ به همین جهت در بسیاری از موارد، نیروانا با الفاظی منفی از قبیل توقف (Nirodha)، فقدان اشتیاق (Trsnaksaya)، انفصال و بی‌قیدی (Asamkrta) توصیف شده است. برخی نیروانا را به صفاتی چون شعف، آرامش و لذت نیز آراسته‌اند ولی واقعیت این است که لفظ نیروانا فی‌الذاته نمی‌تواند دارای چنین صفتی باشد و شاید صرفاً به جهت اینکه در این مرتبه، سالک از هرگونه درد و اندوه رهایی می‌یابد آن را با شعف مقارن دانسته‌اند. و إلاّ در نیروانا نه رنج است و نه خوشی. نیروانا از لحاظ لغوی به معنای خاموشی است و خاموشی بعدی مثبت یا منفی ندارد. در نیروانا خوشی یا ناخوشی، زیبایی یا زشتی، وجود یا عدم معنی ندارد چرا که نیروانا نه عدم است و نه وجود. وجود و عدم هر دو جنبه‌هایی است که در رابطه با جهان واقع معنا می‌دهد و نیروانا ورای این هر دو است. در مقام نیروانا ، حقیقت مطلق بر سالک مکشوف می‌شود و او در می‌یابد که این جهان و هرچه در آن است هیچگاه نبوده، هیچ‌وقت نیست و هیچ زمان نخواهد بود. و کسی که بدین مرتبه صعود می‌کند از هر بندی رها است.

دنیا همه هیچ و کار دنیا همه هیچ

ای هیچ ز بهر هیچ بر هیچ مپیچ

در میان فِرَق مختلف بودایی تلّقیات متفاوتی در خصوص نیروانا وجود دارد، ولی همه این دیدگاه‌ها در نکاتی اشتراک دارند و می‌توان این نکات را به عنوان اصلِ مورد قبول عموم پذیرفت. لودویگ ویتگنشتاین Ludwig Witgenstein در مقایسه مکاتب مختلف بودایی، وجود اشتراک اعتقاداتشان را نسبت به نیروانا چنین آورده:[۲۰۳]

۱ـ نیروانا رهایی از جهل در مورد چگونگی وجود جهان است. چون ما طبیعت انسان و قوانین محرک و موثر در وی را نمی‌دانیم، وجود ما همواره در حالت رنج آشکارا و یا وضعیتی ناهم‌آهنگ و ناهمگون به سر می‌برد. نیروانا نهایت و اوج زندگی در وجه حقیقت هستی است. تعریف فوق به نیروانا بعدی این جهانی بخشیده است.

۲ـ دانش و ادراک به دست آمده از طریق نیروانا صرفاً فکری و روحی نیست. نیل به نیروانا از طریق شرایط خاص فیزیکی و روانی به منظور تغییر شکل و تحول افکار و رفتار خود محورانه نیز میسر است. مسیر رسیدن به نیروانا را تنها با جسم می‌توان طی کرد نه بدون جسم.

۳ـ شخص در طی این مسیر تنها و به خود وانهاده نیست. وی توسط متون مذهبی، تعالیم فلسفی، اجرای دستورات دینی، اجتماع بودائیان ، سرمشق اساتید و بزرگان، و با رحمت و مهربانی دیگران حمایت می‌شود. و در عوض هر قدر رحمت و مهر خود را به اطرافیان عرضه دارد، در سیر سلوک خود قوی‌تر و راسخ‌تر خواهد بود.

۴ـ می‌توان با نفوذ و از میان برداشتن شکاف‌های میان انسانیت و طبیعت،

203. Kasulis, Thomas P. Ency. of Religion Vol. 10, p. 453-54

خود و دیگران، ذهنیت و عینیت،؛ و حتی میان سامسارا و نیروانا ، به نیروانا رسید. این جفت‌های متقابل و متضاد در هر زمانی و هر مکانی به تناسب شرایط اجتماع تغییر می‌کنند و از همین روست که بودیزم در هر زمان به تشکیل جبهه مبارزه و حمله در مقابل نیروهای مخرب فرهنگی مبادرت می‌ورزد. درک نیروانا متضمن اعتقاد به هماهنگی درونی و مساوات میان همه موجودات و همه اجزاء عالم است.

۵ـ نیروانا ذاتاً متضمن ابعاد معنوی و اخلاقی است. سالک روش ضمیر، افکار و احساسات و اعمال خودپسندانه را می‌زداید و رفتار خود را با دیگران بر محور انصاف و متانت (یعنی رفتار با دیگران آنگونه که با خود رفتار می‌کنی) و یا با رحمت و از خودگذشتگی (یعنی به دوش کشیدن بار رنج و محنت دیگران) پی می‌ریزد. اخلاق و سیرت خوش را می‌توان الفبای نیروانا به حساب آورد، بدین معنا که طی راه با پذیرش برخی دستورات و قبول مفاهیم برخی از اعمال شروع می‌شود و نیروانا در اوج ظهور خود (در وجود شخص) رسیدگی، رحمت و شفقت انسان را به دیگر انسان‌ها و دیگر موجودات، حتی جمادات، در بر دارد.

گوتامابودا پس از نیل به مقام والای نیروانا برای شریک کردن مردم با تجربه عمیق و ارزنده خویش، نمودن راه و رسم فلاح و رهایی به ایشان، و رهانیدن افراد بشری از رنج گردونه تناسخ و تولدهای مکرر به میان ایشان بازگشت.

این مرحله نوبتی از زندگانی او بود که دو جلوه داشت. اول ابلاغ اصول عقایدی که به تدریج آماده شده بود. دوم انطباق عملی آن اصول در محیطی با ثبات. بودا از طریق شرح و بیان اصول عقاید و روایات و کنایات و کلمات قصار در اذهان و افکار نفوذ کرد. وی این سنت هندویی که پیام و تعالیم و کلام مقدس باید به زبان سانسکریت ، که زبان خواص و علمای دین است، ارائه شود را زیر پا گذاشت و تعالیم خود را از طریق استعاره و مجاز به زبان توده مردم ابراز نمود. او آیین عشق را تبلیغ کرد و گفت: «من با مردم جهان بر سر پیکار نیستم، هان ای

راهبانان، جهان با من بر سر پیکار است. هان ای راهبانان، آنکس که حقیقت را اعلام می‌کند در جهان به هیچ‌کس حمله‌ور نمی‌شود.»

«من این لطیفه را به آنان که با عشق و کینه زندگی می‌کنند ابراز نمی‌دارم. اینان تعلیم و ارشاد را در نمی‌یابند، با آن بیگانه‌اند... من با هیچ بشری رابطه دوستی نگاه نداشته‌ام... می‌خواهم در این دنیای ستم پیشه، طبلی به صدا درآورم که از این پس دیگر اعلام مرگ به گوش نرسد.»

بودا در سن هشتاد سالگی به بیماری سختی دچار شد. ابتدا قصد مقاومت و چیره گشتن بر رنج‌های حاصله از بیماری نمود ولی بعد تصمیم به تسلیم گرفت. مریدان بر گردش حلقه زدند و از اینکه مرشد خود را در حال موت می‌دیدند می‌گریستند. بودا گفت: «ای آناندا ، چنین مکن، منال، نومید مباش، آیا زین پیش ترا نگفتم که باید از آنچه دوست می‌داریم جدا گردیم؟ چگونه ممکن است کسی که متولد گردید و صورت هستی گرفت و شکل یافت و در قالب فنا مصور گشت، هرگز نابود نگردد؟... اگر پیروان و شاگردانم تعالیم مرا صورت واقعیت دهند، بزرگ‌ترین ستایش را به انسان کامل تقدیم داشته‌اند... از این اندیشه که با رفتن من اصول اندیشه‌ای که از آن سخن گفته‌ام بی‌اتکاء خواهد ماند بپرهیزید. وقتی درگذشتم، اصول عقاید و نظامی را که به شما آموخته‌ام استاد و پیشوای شما خواهد بود. انسان کامل نمی‌خواهد بر امت فرمانگذار و حاکم باشد. اینک من شکسته‌ام و پیر گشته‌ام و به سال هشتاد رسیده‌ام. ای یاران، خود مشعل خویش و تکیه‌گاه خویش باشید، بگذارید حقیقت مشعل راه و مرجع شما باشد.»

آخرین سخن او این بود: «هرچه نقش صورت یافت در معرض نابودی است. پیوسته بکوشید.» با این سخن، او که به اشراق رسیده بود و ذاتش منور گردیده بود، به نیروانا پیوست.[۲۰۴] (تصویر شماره‌ی ۶۱)

تعالیم بودا

بودا پس از نیل به اشراق، به تبلیغ یافته‌های خود پرداخت. تعالیم بودا عمدتاً اخلاقی بود. او بر خلاف تأکید بر اجرای مناسک و مراسم مذهبی که در آیین ودایی پایه و اساس دین تلقی می‌شود، به تزکیه نفس توصیه نمود و اعلام کرد که هرکس از هر خانواده و طبقه‌ای می‌تواند با طی این مسیر و متخلق شدن به اخلاق حسنه به رستگاری برسد. تعالیم بودا بر سه وجه، «فهم»، «اخلاق» و «توجه» استوار است و دو قاعده‌ی اصلی را برای نیل به نیروانا و رهایی از فشارهای کارما Karman و آلام سمسارا Samsara تجویز می‌کند.

الف: اولین و اصلی‌ترین قاعده ترک عیش و نوش و دوری از شهوات است، چرا که به اعتقاد بودا آنچه انسان را به خود بسته کند در نهایت موجب رنج او خواهد شد. به عبارت دیگر، تعب و محنت نتیجه ضروری و قطعی شهوت‌پرستی و لذت‌دوستی است. این لذات و شهوات شامل هرگونه گرایش جنسی و مالدوستی می‌باشد. علاقه به زن و فرزند و اقوام و خویشان نیز موجب بدبختی است چرا که این دلبستگی‌ها ابدی نیست و از سوی بیماری و مرگ مورد تهدید قرار می‌گیرد. پس با نابودی این دلبستگان، غبار غم و اندوه و رنج و محنت روح را مالامال آلام می‌کند. پس باید دل به هیچ‌چیز و هیچ‌کس نبست. کسانی که دل از لوث حب و بغض پاک کرده‌اند، به هیچ دل نمی‌بندند و از این سبب از نعمت آزادی و نجات برخوردارند. در باب تعالیم بودا در مورد عدم وابستگی به دنیا داستان‌ها نقل کرده‌اند که ذیلاً یکی از آنها را می‌آوریم:

«گویند روزی پیرزنی نالان و اشکریزان نزد بودا آمد که از مرگ فرزند زاده عزیز خود مصیبت‌زده و سوگوار بود. بودا لختی بر او نگریسته در اندیشه فرو شد. پس، سر برداشت و از او با کمال متانت سئوال کرد: آیا در این شهر چندین آدمی

۲۰۴. بودا، کارل یاسپرس، صفحه ۲۴۶_۲۵۴.

زندگی می‌کنند؟ چون آن عجوز جواب داد، گفت: ای مادر، آیا میل داری که تمام این شهر فرزندان و فرزند زادگان تو باشند؟ زن همچنان که اشک می‌ریخت گفت: آری، البته. پس بودا به او گفت: اگر آن همه اولاد و اعقاب داشتی، ناگزیر می‌بایستی هر روز در ماتم و سوگ آن همه اشک‌ریزی زیرا از مردم شهر هر روز چندین نفر طعمه مرگ می‌شوند.»

پیرزن لحظه‌ای به اندیشه فرو شد. پس بودا چنین ادامه داد: «آنکس که صد تن محبوب و عزیز داشته باشد در جدایی ایشان صد برابر غم و اندوه دارد، ولی آن‌کس را که دلبسته نود تن محبوبان و عزیزان است، نود برابر از مرگ آنها اندوهناک می‌شود؛ و اگر کسی را یک دلبند باشد یک رنج می‌برد و بالاخره آنکس که دل به کلی از محبت کسان پاک کرده باشد از رنج و الم یکسره فارغ خواهد بود.»[۲۰۵]

دامنه این تعالیم عدم وابستگی به حدی است که پیروان راستین بودا بر آنند که مومن پاکنهاد آن است که حتی از حب و علاقه به معلم و پیشوای خود یعنی بودا نیز اجتناب ورزد و هر چیز را که به نحوی موجب هیجان مستقیم یا غیرمستقیم شود از دل برون کند، آن را مغلوب اراده‌ی خویش سازد تا خللی در توازن روحی و آسایش نفسانی او وارد نگردد.

طبیعتاً انواع دستوراتی که در آیین بودایی در باب اجتناب از عذاب و رنج آمده به نوعی احکام شرعی مربوط به محرمات بدل گشته است. از آن‌جا که تعداد افعال و اعمال حرام که به محنت و تعب ختم می‌شود بی‌شمار است، شارحین دین بودا این محرمات را در ۱۰ مقوله کلی ذکر کرده و آنها را زنجیرهای دهگانه نامیده‌اند. این زنجیرها انسان را از نیل به رهایی باز می‌دارند و انسان کامل باید به نیروی اراده، خود را از بند آنها رها سازد. محرمات ده‌گانه عبارتند از:

۲۰۵. تاریخ جامع ادیان، صفحه ۱۹۷.

۱ـ علاقه به نفس

۲ـ شک

۳ـ اعتقاد به آداب و تشریفات در اعمال مذهبی

۴ـ شهوت

۵ـ غضب

۶ـ آرزوی تولد ثانوی در تناسخ در صورت‌های مطلوب

۷ـ آرزوی تولد مجدد و تناسخ در عالم مجردات

۸ـ کبر و غرور

۹ـ خودبینی و خودپسندی و عجب

۱۰ـ جهل و نادانی

علاوه بر موارد فوق، ۱۰ مورد از محرمات مشخص در کتب مقدس ذکر شده است. از این امور پنج فعل حرام مربوط به بودائیان است شامل:

ـ قتل یا مشارکت در آن

ـ دروغ یا تأیید سخن دروغ دیگران

ـ نوشیدن مسکرات و یا صحه گذاشتن بر نوشیدن دیگران

ـ دزدی و یا عامل گشتن بر دزدی دیگران

ـ زنا و یا تأیید انجام آن توسط دیگران[۲۰۶]

مواردی نیز مختص راهبان و روحانیون است که می‌بایست از آن اجتناب کنند به شرح زیر:

ـ خوراک در مواقع ممنوعه

ـ رقص

۲۰۶. Ency. of Religion, Vol. 13, p. 211 و همچنین The Sacred Books of the East vol. 10, part. 11, p. 64.

- نظاره مناظر
- استفاده از تاج گل
- استفاده از عطر
- استفاده از مرهم
- استفاده از زیورآلات
- به کارگیری تزئینات
- استفاده از تختخواب‌های مرتفع و وسیع
- قبول طلا و نقره[۲۰۷]

اصل عدم دلبستگی طرح شده در آیین بودایی، در دیدگاه بعضی، با تعالیم اخلاقی دوستی و محبت جهانی، که آنهم از اصول بودیزم شمرده می‌شود در تعارض است لیکن واقعیت این است که تعارض موجود میان این دو اصل، تضادی واقعی نبوده و صرفاً عدم وحدت جهت در منظرگاه موجب ایجاد این شبهه گردیده است. آن دوستی که بودا از آن سخن می‌گوید حبی است بی‌قید به تمام کائنات و مقوله‌ای است در مقابل کینه و تنگ‌نظری. بودایی حقیقی کل وجود را نشئت گرفته از یک حقیقت یکپارچه می‌داند و به نمودها و تجلیات حقیقت به اعتبار اصل آن عشق می‌ورزد، که:

به جهان خرم از آنم که جهان خرم از اوست
عاشقم بر همه عالم که همه عالم از اوست

توجیه بیشتر این مقوله در قاعده‌ی دوم اخلاقی بودایی آمده است.

ب: قاعده و دستور دوم بودا در وادی تعالیم اخلاقی این است که نیل به رهایی،

207. Ibid

منحصر به طریق نفی وجود و منقطع گشتن کامل از آن نیست بلکه طی این راه از طریق بعضی امیال و آرزوهای صحیح که مولّد سرور و خوشی پایدار است نیز میسر می‌باشد. این نوع آرزوها، به گفته بودا ، نه تنها موجب بدبختی و رنج نیست بلکه باعث تقلیل آلام و کاهش مرارت‌ها نیز هست و می‌توان از طرق آن مسیر، آرامش و آسایش محض را طی نمود.

انسان پدیده‌ای است که در این جهان سراسر آلام‌زاده شد و خواه ناخواه می‌بایست چند صباحی را در این وادی طی کند. او به جسم و فکر مسلح است و هریک از این ابعاد اقتضای خاص خود را دارند و انسان را یارای گریز از آنها نیست. پس راه چاره این است که با هدایت مسیر زندگی به راه صحیح که منتهی به فلاح می‌شود، حتی‌الامکان از یاد رنج‌ها و دردها بکاهد و طی طریق را تسریع نماید و خود را به سر منزل مقصود، که وادی بی‌رنج و ملال نیروانا است، برساند.

ـر قاعده اول تأکید بر محرمات بود و آنچه که انسان در زندگی باید از آن اجتناب ـزد و در قاعده اخیر (قاعده دوم) به روش آنگونه که باید باشد، اشاره شده ـ: این قاعده که از آن به عنوان راه هشت وجهی یاد شده و شیوه گام به گام و ... و سلوک در آن مرتب گردیده عبارتند از:

* دیدگاه صحیح
* پندار صحیح
* گفتار صحیح
* کردار صحیح
* معاش صحیح
* کوشش صحیح
* توجه صحیح
* مراقبات صحیح

۱ـ دیدگاه صحیح: اولین گام در طی هر مسیر باور به صحت آن است. ایمان راسخ به حقایق چهارگانه (که ذکر آن گذشت) موجب ظهور عزمی جزم در طی راه حقیقت در طول زندگی است، و سرانجام به داشتن نگرشی صحیح به جهان

و هستی ختم می‌شود. ابتدایی‌ترین مرحله این گام درک قانون کارما Karman و قبول اصل علت و معلول در سه وادی گذشته، حال، و آینده است. این مرحله، در نهایت انسان را از تفکرات خرافی بر حذر می‌دارد و جهان را آنگونه که هست به او می‌نمایاند. این ابتدایی‌ترین گام، مبنای طی گام‌های بعدی است.

۲ـ **پندار صحیح**: گام دوم نیت و تفکر صحیح یا پندار نیک است. این مرتبه یعنی سلامت فکر که در آن ذهن انسان متوجه افکار خیر و دور از شهوات جسمانی می‌گردد. او با تفکر صحیح در می‌یابد که چگونه به همنوعان خود عشق بورزد، شفقت به حیوانات داشته باشد و از آزار اطرافیان بپرهیزد.

۳ـ **گفتار صحیح**: قدم سوم گفتار صحیح است. یعنی زبان انسان تحت تسلط اراده‌ی سالم او از آفات بپرهیزد و وجود صاحب زبان را از آلودگی به دروغ و تهمت و ناسزا مبرا دارد و با سخن حق و کلام نیک خیر خواه خود و دیگران باشد.

۴ـ **کردار صحیح**: گام چهارم نیز همانند گام سوم نتیجه منطقی گام‌های اول و دوم است، چه انسان با دیدگاه صحیح و پندار نیک، سخن نیک می‌گوید و کردار نیک، که چیزی نیست مگر محبت و شفقت به اطرافیان، کمک و دستگیری از ناتوانان، از او به ظهور می‌رسد. کسی که به این مرتبه برسد، دست به دزدی نمی‌آلاید. گام به سوی حرام بر نمی‌دارد و جسم به ناپاکی عملیات جنسی نامشروع نمی‌سپارد. او سخاوتمند است، مهربان است و قوانین دارما را ترویج می‌کند.

۵ـ **معاش صحیح**: گام بعدی در این سیر، معاش صحیح است. هر فرد انسانی می‌بایست حوائج خود را از قبیل خوراک و پوشاک و مسکن از طریق اشتغال به حرفه‌ای آبرومندانه بر آورد. سالک می‌بایست در انتخاب حرفه‌ی خویش دقت نظر داشته باشد و از اشتغال به مشاغلی که به نحوی از انحاء موجب ضرر خود و اطرافیان می‌گردد، از قبیل خرید و فروش اسلحه، استعمال و فروش مسکرات، شکار و ماهیگیری و... بپرهیزد.

۶ـ **کوشش صحیح**: تمام گام‌های فوق، اگر با کوشش و ممارست صحیح پشتیبانی نشود، ممکن است به انحراف کشیده شود و به ضلالت و تباهی بیانجامد. از این رو کوشش صحیح را در راه دور کردن احوال و اعمال شیطانی، که انسان را از نیل به اشراق باز می‌دارد، به عنوان یکی از مراحل طی طریق ذکر کرده‌اند. تمرین، مداومت، صبر، ثبات و شجاعت، همگی اراده‌ی انسان را برای حفظِ یافته‌ها و ملکات خیر تقویت می‌کند. این اراده‌ی مستحکم است که توفیق او را در ورود به دو مرحله‌ی بعدی که بالاترین مراحل اشراق است، تضمین می‌نماید.

۷ـ **توجه صحیح**: گام هفتم یعنی توجه صحیح، در این معنی است که سالک راه حقیقت می‌بایست اندیشه و دماغ خود را به عادات پسندیده‌ای منظم دارد و مدتی از اوقات شبانه روز را به تفکر و تعقل و توجه به امور عالیه انسانی و معنوی اختصاص دهد. توجه و حضور و هوشیاری مداوم و محک زدن مستمر خویشتن، مرتبه والایی است که سیر کننده‌ی طریق را به آخرین و والاترین مرتبه رهایی رهنمون می‌سازد.

۸ـ **مراقبه‌ی صحیح**: گام نهایی در این باب مراقبه‌ی صحیح است که عالی‌ترین در سیر سلوک به شمار می‌رود. این گام انسان را به مرتبه ارهت که متعالی‌ترین رتبه‌ی معنوی است ارتقاء می‌دهد. آنکه بدین مقام متعالی می‌رسد به آرامش کامل دست می‌یابد و از دروازه‌ی مرگ به وادی نیروانا یعنی فنای محض و طهارت و تزکیه کامل می‌رسد.

راه هشت مرحله فوق‌الذکر در واقع منازل سیر سلوک است که سالک را از یک مرحله به مرحله بعد و از منزلی به منزل بالاتر و در نهایت به رستگاری رهنمون می‌شود.

بودیزم، عصیانی علیه آیین برهمنی

تولد بودا در سرزمین هند بود و خود او از یک خانواده هندو در کاست سلحشوران و اشراف (کشاتریا) متولد شد، ولی تحولاتی که رفته رفته در زندگی او به وقوع پیوست او را به مقام یک پیامبر و بانی یک دین ارتقاء داد. تعالیم بودا اگرچه در بسیاری مفاهیم از سرچشمه‌ی باورهای هندویی سیراب می‌شد ولی در بعضی موارد هم‌چنان بر علیه آن جهت گرفت که به دشواری می‌توان آن را نشئت گرفته از یک مکتب و یک اندشه و یک جهانبینی دانست.

در آیین برهمنی که شریعت هندوئیزم بر آن استوار است هدف غایی را، وجود اتحاد میان آتمان Atman و براهمن Brahman می‌دانند. آتمان ، هویت و روح جاودان عالم صغیر است و برهمن هویت و جوهره هستی و روح عالم کبیر. این جوهره (برهمن) مرتبه‌ای رفیع‌تر از مرتبه‌ی خدایان و والاتر و ورای دامنه‌ی وجود دارد. بر اساس جهانبینی برهمنیِ هندویی ، اتحاد این دو قطب منجر به وصول به وجود جاودانی Sat، معرفت حقیقی Cit و شعف نامتناهی Ananda می‌گردد.[۲۰۸] در نظام هندویی ، رسیدن بدین مرتبه منحصر طبقه برهمن است و افراد دیگر می‌بایست با گذر از وادی پر نشیب و فراز مرگ‌ها و تولدهای پی در پی و هر بار متولد شدن در مرتبه‌ای بالاتر (به شرط انجام اعمال پسندیده در زندگی پیشین)، در نهایت در کالبد یک برهمن‌زاده شوند و پس از طی موفقیت‌آمیز این دوران، به دروازه‌های وادی رهایی محض (موکشا یا نیروانا) وارد شوند.

نگرش بودیزم در این باب کاملاً متفاوت است. بودا در درجه اول قایل به وجود روح نیست و با همین انکار ساده، تیشه بر بنیان اعتقاد برهمنی در مورد چگونگی نیل به رهایی می‌زند. البته این تفاوت بنیادی نیست چرا که اعتقاد به تناسخ در بودیزم هم امری پذیرفته شده و از مبانی اعتقادی است و بعضی بر

208. Taitetsu Unno, Ency. of Religion, Vol. 5, p. 69.

بودیزم این ایراد را وارد نموده‌اند که بدون اعتقاد به روح، چگونه می‌توان پدیده تناسخ و تولد مجدد در اجسام متعدد را توجیه نمود؟ در جواب این ایراد در سنت بودایی استدلال‌های گوناگونی، اغلب در قالب داستان‌های نغز وجود دارد که ذکر یکی از آنها بی‌لطف نیست:

«روزی پادشاه از حکیمی پرسید: آیا تولد ثانی ممکن است روی دهد بدون اینکه چیزی از جسم نخستین به کالبد دومین برود؟

دانشمند گفت: آری ای پادشاه، تولد ثانوی بدون انتقال چیزی روی می‌دهد.

شاه گفت: این چگونه ممکن است؟ مثالی بیاور تا سخن روشن شود.

حکیم گفت: ای پادشاه، هنگامی که کسی شمعی را به وسیله شعله فروزان شمع دیگری روشن می‌کند، آیا نور و تابش شمع اول به جسم شمع دوم می‌رود؟

شاه گفت: نی.

حکیم گفت: این همان تجدید حیات است بدون انتقال روح.

شاه مثال دیگری خواست

حکیم گفت: ای پادشاه، آیا به یاد داری که در هنگام کودکی آموزگار به تو ابیات و کلماتی می‌آموخت و تو آن را حفظ می‌کردی؟ آیا در آن هنگام آن کلام از جسم معلم به بدن تو می‌آمد؟

شاه گفت: نی.

حکیم گفت: این چنین است زایش دوم، مانند همان ایجاد معنی و مفهوم ذهنی است که از زبان معلم به ذهن و حافظه شاگرد راه یافته، ولی انتقال روح و ماده نیست.

پادشاه گفت: دانستم، آفرین بر تو ای حکیم.[۲۰۹]

بنابر دیدگاه بودیزم هویت و شخصیت افراد بشری از ترکیب و اتحاد پنج

۲۰۹. جان ناس، تاریخ جامع ادیان، ترجمه علی اصغر حکمت صفحه ۱۹۱.

عنصر حاصل می‌شوند. این پنج عناصر عبارتند از:

۱ـ جسم.

۲ـ احساس.

۳ـ علم ناشی از مدرکات و محسوسات.

۴ـ غریزه و عقل درونی.

۵ـ عقل کامل.

مادام که این عناصر پنجگانه به اتفاق منشاء ظهور آثار و فضایل می‌گردند، وجود مستقل دارای حیات و قوه‌ی فاعلی است. پس روح ماده‌ی مستقلی از کالبد نیست.

پیرو عقاید فوق، بودا ، وجود خدایان کثیر و بی‌شمار را، که هویت اعتقادات مذهب هندوان بر آن استوار است، انکار می‌نماید. بودا خود را خدا نمی‌داند و معتقد است که معبودهای مختلف و متعدد هندو (که اغلب در قالب اوتارهای ویشنو ظهور کرده‌اند) موجوداتی خاکی همانند دیگر انسان‌ها بوده‌اند.

بودا با حذف خدا از جهانبینی خویش، بخش عظیمی از بافت دینی هندوان را بر هم زد. در آیین برهمنی اجرای مراسم عبادی، مناسک قربانی و سنن نیایشی نقشی عمده و اصلی دارند. همه این اعمال برای کسب رضای خدایان و درخواست استعانت از ایشان برای بهبود امور، ابراز بندگی خالصانه به آنها و دور نمودن اهریمنان است.

بودا با انکار وجود خدایان، در حقیقت به شیوه‌های عبادات و رسوم مذهبی هندوان مهر ابطال نهاد. وی اعلام کرد که این تنها اخلاق است که می‌تواند انسان را به تعالی و فلاح رهنمون شود و رسوم خرافی مذهبی، خصوصاً قربانی کردن حیوانات (که در آن ایام یکی از آداب بسیار رایج مذهبی بوده)، اموری انحرافی و بی‌فایده‌اند و در سیر انسان به سوی رهایی نقشی ندارند.

بودا وجود جهنم و بهشت را، که در عهد ودایی از اعتقادات اصلی دینی به شمار می‌رفت انکار کرد و گفت که خوشی انسان بهشت اوست و جهنم او رنج‌ها و مرارت‌هایی است که در طی حیاتش متحمل می‌شود. و سعادت آن زمان به فرد روی می‌آورد که با صفا و محبت و شفقت به دیگران، زندگی را تا حد امکان عاری از درد سپری کند و نهایتاً از قید وجود رها شود.

با این استدلال، نظام طبقاتی (کاست) نیز که در آیین هندوان جزء لاینفک اصول عقیدتی ـ اجتماعی به شمار می‌رود، در دیدگاه بودا و پیروانش بی‌اعتبار و ناصحیح جلوه نمود. او نوک تیز حمله‌اش را به سوی طبقه برهمن (طبقه کاهنان هندو) گرفت و گفت: «برهمن بودن (در این جا مفهوم والا و شریف بودن ذاتی) یک فرد پدیده‌ای موروثی نیست و با تولد به او منتقل نمی‌شود. انسان از طریق متخلق شدن به اخلاق پسندیده است که در خور تحسین می‌گردد و شخصیتی مبارک می‌یابد، و هم اوست برهمن واقعی. ای احمق (خطاب به برهمنان) در درون تو تباهی و ددمنشی است اما ظاهر تو پاک و تمیز می‌نماید. آنکه غضب و کینه در دلش رخنه کند، به جانداران آسیب رساند (اشاره به آیین قربانی در نظام برهمنی که در عهد ودایی رواج داشته)، زبان به دروغ بیالاید و خود را بزرگ و دیگران را حقیر شمارد، اوست که خارج از طبقه و مطرود است... هیچ‌کس به واسطه‌ی تولد مطرود نمی‌شود و هیچ‌کس به این وسیله برهمن نمی‌گردد. این اعمال است که یکی را برهمن و دیگری را مطرود می‌سازد.»[۲۱۰] (در این جا مقصود از مطرود و خارج از طبقه، اقشار سفلای جامعه هندویی هستند که به نجس‌ها شهرت دارند. این قشر خارج از کاست‌های طبقاتی هندویی به شمار می‌روند.)

به طور کلی وجوه متباین دین بودایی و هندویی را می‌توان چنین خلاصه کرد:

210. Max Muller, Sacred books, Vol. 102, p. 21-23.

ـ مخالفت با کتب مقدسه هندویی (وداها).
ـ مخالفت با نظام فلسفه هندویی و رد آن.
ـ مخالفت با نظام الهی هندویی اعم از تفکرات خداشناسانه، چند خدایی و وحدت وجودی.
ـ عدم قبول روح به عنوان پدیده‌ای مستقل از ماده.
ـ مخالفت با نظام طبقاتی کاست.
ـ بی‌ارزش دانستن مناسک و آداب مذهبی آیین برهمنی خصوصاً قربانی.

بحران بودیزم در هند و حل آن

همانگونه که توضیح آن گذشت، تعالیم بودا نوعی بدعت‌گذاری عصیانگرانه در دین هندویی است. اما تعالیم عمیق و معنوی و عظمت روحی شخص گوتامابودا چنان بود که در اندک زمانی فوج فوج انسان‌های تشنه‌ی معنویت و اخلاق، و خصوصاً آن عده‌ای که زخم نظام طبقاتی ظالمانه برهمنی را بر روح و قلب خود داشتند به او پیوستند. برای برهمنان، بودا رقیبی قدرتمند و تهدیدی جدی علیه موجودیت روحانی ایشان ـ که قرن‌ها قدمت داشت ـ به حساب می‌آمد، ولی تکذیب و طرد او امر آسانی نبود، چرا که سیمای نورانی و وجود مشعشع بودا چنان در آسمان هند درخشیده، چشم‌ها را محو خود ساخته و دل‌ها را متوجه خویش کرده بود، که با تکذیب او ممکن بود خشم مردم برانگیخته شود و آتش این خشم دامن برهمنان را گرفته و ایشان را به خروج از دین متهم کند. از سویی مهر تأیید نهادن بر بودا نیز ممکن نبود چه تعالیم او نه با اعتقادات دینی هندوان در باب خدا و قیامت و... سازگار بود و نه شیوه‌ی زیستن و نظام اجتماعی هند را تأیید می‌کرد. از طرفی بودا چیزی از خدایان محبوب هند چون رام و کریشنا کم نداشت. مردم عامه نیز او را با لقب بهگوان (خدا) یاد می‌کردند. پس چه می‌شد کرد؟

برهمنان برای حل این معضل چاره‌ای اندیشیدند. آنها بودا را نهمین اوتار ویشنو قرار دادند و در این باب با عامه مردم همنوا شدند، و بدین ترتیب ترفند خود را آغاز کردند. به گفته ایشان بودا اوتار عصر کالی‌یوگا (عصر تاریکی و گناه) بود و در این اوتار، خداوند به طرح تعالیم گمراه کننده پرداخته تا از نیل طبقات سفلی به مراتب والا جلوگیری نماید.

مطابق این تلقی، در عصر تاریک، نظام و قوام جامعه بشری بر هم خورده بود، قوانین دارما Dharma مخدوش گشته و طبقات سفلی و خانواده‌های پست با مأنوس شدن با کتب مقدسه می‌رفتند تا مقامات عالی معنوی را، که در خور برهمنان بود، غصب نمایند. اگر مرتبه معنوی اجتماع بدین ترتیب تحت تسلط شودراها و دیگر اقشار اسفل واقع می‌شد، برتری خدایان مورد تهدید قرار می‌گرفت و جهان به دست اهریمنان پست می‌افتاد. پس گرچه بودا مقام الهی دارد ولی از تعالیم او که کلام ضلالتِ عصر تباهی (کالی‌گویا) است، می‌بایست حذر کرد. بدین ترتیب از عظمت بودا به عنوان تجلی خداوند چیزی کاسته نشد و در عین حال تعالیم او به عنوان عوامل انحراف و انحطاط و ضلالت مورد حمله محترمانه قرار گرفت. این ترفند زیرکانه رفته رفته از مقبولیت آن تعالیم در شبه قاره کاست و در طی زمان، ریشه بودیزم را در هند علی‌رغم احترام به شخص بودا خشکاند، به طوری‌که امروزه بودیزم در محل تولدش (هند) پایگاهی ندارد و تعداد پیروان این مذهب در شبه قاره بسیار اندک است.

۱۰ـ کالکی Kalki اوتار غایب آخرالزمان (تصاویر شماره‌ی ۶۲، ۶۳ و ۶۴)

پس از ظهور بودا تا زمان حاضر اوتاری ظهور نکرده و اعتقاد بر این است که در انتهای کالی‌یوگا که همان آخرالزمان است، آخرین اوتار تجلی خواهد نمود. در انتهای این زمان که زمین پر از شر و فساد خواهد شد و تباهی و ضلالت به منتهای اوج خود خواهد رسید، کالکی برای پایان دادن به تباهی و فساد، و سزا

دادن به منحرفین و شرور ظهور خواهد کرد. کالکی شخصیت مسیحایی هندوان است که مابه ازای امام زمان در سنت مذهبی اسلام می‌باشد. او در حالی‌که سوار بر اسبی سفید است، و شمشیری که چون صاعقه می‌درخشد در دست دارد برای برقراری عدل و انصاف ظاهر خواهد گشت.

در غروب این عصر، که شاهان همه یاغی و دزد خواهند شد و خنجر ظلم و ستم، قلب مومنین را مجروح خواهد ساخت، پروردگار جهان در قالب کالکی از مؤیدی به نام ویشنو یاشاس Visnu Yasas متولد خواهد گشت.[۲۱۱]

مدتی پس از ظهور کالکی ، خشم شیوا به اوج خواهد رسید و جهان و هرچه در آن است به قعر نابودی فرو خواهد شد (تصویر شماره‌ی ۶۵)، ششا مار کیهانی، هستی را خواهد بلعید و ویشنو بر چنبره او خواهد خفت. وی تا آغاز دوره‌ای دیگر همچنان در خواب خواهد بود. در دوران خواب ویشنو ، جهان و کیهان و موجودات آن، موجود نخواهند بود و ظلمت بیکران، ظاهر و باطن عالم خواهد شد و این جوهره در ذات خود در انتظار به سر خواهد برد تا ویشنو دوباره برخیزد، جهان را یک بار دیگر در مایا تخیل کند، برهما از نافش متولد شود، پدیده‌ها را بیافرینند، انسان به عرصه خلقت گام گذارد و عصر زرین Satya Yuga دیگر بار شکوفا گردد.

211. Bhagvata Purana, 1.3.26.

کتاب دوم

خدایان برزخی

(فضای میانه)

ایندرا

Indra

ایندرا از قدرتمندترین و محبوب‌ترین خدایان ریگ‌ودا[1] است. نام وی در بیش از ۲۵۰ سرود ریگ‌ودا آمده و لذا بیش از $\frac{1}{4}$ سرودها به او اختصاص یافته است (تصاویر شماره‌ی ۶۶ و ۶۷).

ایندرا به همراه سوریا و آگنی قدرت بیکران خود را از طریق قربانی‌هایی که به پیشگاهشان تقدیم می‌شده کسب می‌کردند و همین چشمه‌ی همیشه جوشان، که از طریق آتش الهی (آگنی) از زمین به آسمان صعود می‌کرد، همواره او را در مقامی برتر و قوی‌تر از دیگر معبودین قرار می‌داد.[1]

سلاح برنده‌ی او «آذرخش» است و نزول باران به امر او صورت می‌گیرد، از این رو است که او را خداوند تندر، خداوند برق و خداوند باران لقب داده‌اند. حاصلخیزی مراتع، رشد دانه‌ها و ثمردهی اشجار که حیات انسان به آنها وابسته است، همگی در گرو عنایات و الطاف و فرمان اوست. و از این رو مردم همواره

1. W.J. Wikins, Hindu Mythology, India

قربانیانی به پیشگاه او تقدیم می‌کرده‌اند تا وی نظر لطف خود را به زمین‌های ایشان معطوف دارد و فرمان مطاع به لشگریان ابرها صادر فرماید و باران رحمتش زمین‌های تشنه را سیراب نماید.

او همواره به صورت جنگاوری جسور توصیف می‌شود که سلاح به دست دارد و آماده‌ی کارزار است. همین صورت ظاهری از ریشه‌ی آریایی وی حکایت می‌کند. سلاح او که رعد یا صاعقه است، واجرا Vajra نام دارد. این سلاح پرستندگان را به هراس می‌اندازد چرا که غرش رعد همیشه و لزوماً باران رحمت را در پس ندارد، بلکه گاهی این غلیان خشم به طوفان و سیل خانمان برانداز می‌انجامد. واجرا که‌سلاح مختص ایندرا است از جنس آهن ayasa ساخته شده که نزد آریانژادان شناخته شده بود، ازینرو ایندرا با نام واجراباهو Vajra Bahu به معنی بازوان نگهدارنده‌ی واجرا نیز خوانده می‌شود. واجرا به دست توانا و هنرمند تواشتری Tvastr صنعتگر با مهارت خدایان (که توضیح مفصل آن قبلاً ذکر گردید) ساخته شده است. از دیگر سلاح‌های ایندرا می‌توان از تیر، کمان و قلاب نام برد.

تولد ایندرا

گرچه در ارج و منزلت و قدرت ایندرا در عهد ودایی تردیدی نیست لیکن از این جهت که ایندرا در زمره‌ی خدایان خود آفرین همچون ویشنو به شمار نمی‌رود، می‌توان وی را از جهت تکوین در مرتبه‌ی پایین‌تری از وی دانست. بنابر یکی از افسانه‌ها، ایندرا پسر محبوب ادیتی است. او که هزار سال در زهدان مادر بوده است، از پهلوی وی زاده می‌شود. پس از تولد جامه بر تن می‌کند و پدر خویش را می‌کشد و مادر را بیوه می‌کند. ایندرا که در یک خانواده‌ی برهمن‌زاده شده است در اثر رشادت‌ها و جنگ‌ها و قهرمانی‌های بی‌مانند و بی‌شمار به مقام الوهیت می‌رسد و چنان عظمت می‌یابد که عالم آسمان و زمین از وجود وی مالامال

می‌گردد.

شاید اهمیت بیش از حد ایندرا به جهت ذو وجهین بودن وی و ارتباطش با هر دو عالم (زمین و آسمان) باشد چرا که هم موجودات خاکی به او نیازمندند و هم واسطه‌ی نزول برکات عالم بالا و عامل ارتباط میان دو عالم است.

حماسه‌ی جنگ ایندرا و وریترا

از معروف‌ترین حماسه‌های مربوط به ایندرا ، که موضوع قلم‌پردازی شعرا و نویسندگان گشته، و آن را همچون نبرد رستم با دیو سپید در آثار خویش پرورده‌اند، نبرد متهورانه‌ی ایندرا با اژدهای مخوفی به نام وریترا Vrtra است. به توصیف شعرای عهد ودایی ابرهایی که از فراز اقیانوس‌ها گذر می‌کردند، دشمنانی بودند که گنج‌ها و غنایم ارزنده‌ای را در شکم‌های فربه خویش پنهان می‌داشتند و از ارائه‌ی آن به زمین امتناع می‌ورزیدند. ایندرا بر ایشان تاخت و ایشان را فرمانبردار خویش ساخت و مجبورشان کرد تا مرواریدهای درخشانی را که ربوده بودند بر زمین بریزند و با نزول این برکت عظیم که همان قطرات درآسای باران بود، زمین دوباره حاصلخیز و بارور گشت. پرستندگان ودایی به شکرانه‌ی این رحمت عظما، که بیابان‌های خشک را به باغ‌های مصفا بدل کرده بود، آوای شادی برآوردند و به حمد و ثنای آن ارزانی کننده‌ی برکات مشغول شدند و قربانی‌ها پیشکش نمودند.

همین داستان در شکلی کامل‌تر و پیچیده‌تر در واقعه‌ی نبرد ایندرا و وریترا جلوه‌گر شده است. وریترا نام اژدهای مخوفی است که تمام آب‌های جهان را یکجا نوشیده، به طوری که خشکسالی و قحطی زمین را فرا گرفته است. وریترا را که نیروی مقابل ایندرا است می‌توان اهریمن قحطی دانست که در مقابل پروردگار حاصلخیزی و برکت قد علم کرده است. ایندرا در جنگ خود با وریترای اهریمن وی را به قتل می‌رساند و با مرگ او رودها دوباره جاری می‌شوند،

دریاها به تلاطم در می‌آیند، طراوت از دست رفته‌ی خاک دوباره به آن بازمی‌گردد و بوته‌ها و درختان به ثمر می‌نشینند. این صفت بارور ساختن از قوای رجولیت ایندرا حکایت می‌کند چه بدون وجود او نزول نطفه‌ی حیات و رشد بر زمین ممکن نمی‌بود، و شاید به همین جهت است که در ریگ‌ودا از اوبا نام Sahasramuska (هزار بیضه) یاد شده است.[2] از دیگر القاب وی که به همین صفت مربوط می‌شود، «دارنده‌ی دشت‌های فراخ» و «صاحب گاوآهن» است.

ایندرا همچون دیگر خدایان قدرتمند اساطیر هند به نام‌ها و اسماء گوناگون که هریک معرف یکی از صفات بی‌شمار وی است خوانده می‌شود. او را در سرودهای ودا با نام‌های متعددی چون Nrtu (چالاک) Tava (قوی) Tura (پیروزمند) Sura (قهرمان) Satpati (خداوند توانا) و Purvya (پیر) نامیده‌اند.

دیگر القاب ایندرا عبارتند از:

Vrtra_han (کشنده‌ی وریترا)
Vajra_Pani (آذرخش به دست)
Paka_Sasana (مغلوب کننده‌ی پاکا)
Uluka (جغد)
Megha_Vahana (ابر سوار)
Sakra (نیرومند)
Jishnu (پیشوای ساکنان آسمان)
Arha (شایسته)
Sura_Dhipa یا Deva_Pati (رئیس خدایان)
Sata_Kratu (صد قربانی)

2. Rg Veda 6, 46.3

Devadhipa	(پادشاه خدایان)
Marutvan	(خداوند طوفان)
Trilokanatha	(نگهبان سه عالم)
Divas Pati	(پادشاه جو)
Svarga_Pati	(خداوند بهشت)
Vasava	(وابسته به واسو)
Nahendra	(ایندرای کبیر)
Maghavan	(غنی و بخشنده)
Puran_Dara	(ویران کننده‌ی شهرها)
Datteya	(بخشنده)
Ugradhanvan	(کماندار با هیبت)

ایندرا و اساطیر ایران باستان

همانگونه که ذکر آن گذشت یکی از افعال قهرمانانه‌ی ایندرا نبردش با عفریتی به نام وریترا بود که به قتل اهریمن انجامید. نام ایندرا و وریترا هر دو در اوستا آمده است و شکی باقی نمی‌گذارد که این دو از خدایان قدیمی آریانژادان بوده‌اند. معروف‌ترین لقب ایندرا Vrtra_han (ورترهن) به معنی زننده یا کشنده‌ی وریترا است که اشاره به همین حماسه دارد. این لفظ در اوستا به صورت «ورثرغن» یا «ورثرجن» آمده است. کلمه‌ی هن han در سانسکریت با «غن» و «جن» اوستایی هم معنا و به مفهوم زدن و کشتن است. فی‌المثل کلمه‌ی خرفسترغن در اوستا به معنی کشنده‌ی حشرات است و آن نام نوعی چوبدست تیز است که موبدان قدیم (آتربانان یا آذربانان) به دست می‌گرفتند و یکی از علائم رتبه و درجه‌ی ایشان بوده، چرا که کشتن حشرات موذی، که از موجودات اهریمنی شمرده می‌شوند، در مزدیسنا ثواب است.[۳]

لفظ ورترا Vrtr با «ورثر» اوستا متفاوت است، بدین معنی که کلمه‌ی ورترا در سانسکریت به صیغه‌ی مخنث به معنی دشمن است و به صیغه‌ی مذکر نام عفریتی است اژدها شکل که به دست ایندرا کشته شده است. نام ورثرغن در اوستا لقب بهرام است که در مزدیسنا به ایزد پیروزی داده شده. این کلمه با ورترهن همریشه است و معنای آن دشمن‌کش می‌باشد. بهرام اوستا یادگاری است از پروردگاران قدیم آریایی و به منزله‌ی ایندرا در علم‌الاساطیر هندویی است. گرچه در اساطیر ایران باستان خبری از کشتن اژدها نیست ولی این داستان در ادوار بعد که ستایش بهرام به ارمنستان نفوذ کرد، دیده می‌شود. در آن‌جا از بهرام با نام **وهاگن** Vahagn یاد شد، همچون **هرکول** Hercule یونانی مورد ستایش قرار گرفت و افتخارات و پیروزی‌های او موضوع شعر شاعران و کتب حماسه‌سرایان گردید. در اساطیر ایرانی تولد ورثرغن را از آب‌های دریا می‌دانند و گاه و بیگاه به کشتن مار و اژدها توسط او اشاره شده[4] ولی داستان مشخصی چون ایندرا و وریترا نیامده است.

نام ایندرا نیز در اوستا به صورت اندرا Andra و ایندر Inder آمده و او دیوی است که رئیس دیوهای رقیب امشاسپندان است.[5] در کتب پهلوی نیز مکرراً به اسم ایندر برمی‌خوریم ولی در هیچ‌جا مشروحاً از او ذکری به عمل نیامده است. در تفسیر پهلوی یسنا ۴۸ در توضیحات فقره‌ی ۱ قید شده که: در روز رستاخیز، اردیبهشت دیو ایندر را شکست خواهد داد. در فصل ۳۰ بندهش فقره‌ی ۲۹ نیز مندرج است که ایندر رقیب امشاسپند اردیبهشت است. در فصل ۲۸ فقره ۸ بندهش آمده که دیو ایندر خیال آدمی را از اعمال نیک منصرف می‌سازد. و در

---

۳. پورداود ـ ایزد بهرام ـ یشت‌ها جلد ۲ صفحه ۱۱۳ ـ دانشگاه تهران

4. Irach Jehangir Sorabji Tarapor walla, The religion of Zarathuvstra, p. 13 & 104, Madras 1926

۵. فردگرد ۱۰، وندیداد فقره‌ی ۹، همچنین فردگرد ۱۹ فقره‌ی ۴۳

کتاب نهم دینکرد، در فصل ۳۲ فقره‌ی ۳ از او با لقب دیو فریفتار یاد شده است.[۶]

اینکه چگونه یک شخصیت در هند مقام الوهیت را دارا است ولی از همان شخصیت در ایران به عنوان اهریمن یا «دیو» یاد می‌شود موضوع بحث و سئوال بسیاری از مورخین و محققین ادیان بوده است. برای پی بردن به کنه این موضوع می‌بایست به گذشته‌های دور، هنگام جدایی اقوام آریایی ، بازگردیم. زمانی که مردم یک قوم، با اعتقادات و باورهای مشترک از یکدیگر جدا می‌شوند، گروهی به شبه قاره می‌آیند و عده‌ای نیز در فلات ایران و آسیای مرکزی رحل اقامت می‌افکنند. بدون شک این جدایی ریشه‌های عدم توافق در امور سیاسی و اقتصادی داشته است که این اختلافات خود از گرایش‌های اعتقادی مختلف و احتمالاً عبادت رب‌النوع‌های گوناگون در محدوده‌ی یک آیین دینی واحد نشأت می‌گرفته است. پس از جدایی، طبیعتاً اعتبار و عظمت معبودین هر فرقه در نظر گروه مقابل رنگ باخت و این شکاف عمیق‌تر شده و به جایی رسید که خدای یکی در دیدگاه دیگری به حد اهریمن یا «دیو» تنزل کرد و بالعکس. ایندرا که خدای حاصلخیزی و منشای نزول باران و برکات آسمانی بوده قاعدتاً نمی‌توانسته برای دشمنان هم دارای همان خصایل باشد. آنچه مسلم است ایندرا در ابتدای ظهور در میان اقوام آریایی به عنوان رب‌النوع حاصلخیزی و برکت مورد ستایش بوده است، چرا که قدمت وداها خیلی بیشتر از اوستا است.

نکته‌ی دیگر اینکه ظهور یک دین نوین (زرتشت)، به معنی نسخ حداقل بخشی از ادیان پیشین است و چنانچه دین نو، مبین و مبلغ همان مفاهیم پیشین باشد دیگر دین تشریعی نخواهد بود بلکه صرفاً دین تبلیغی نام می‌گیرد. ظهور زرتشت ، پیامبر ایران باستان، با عرضه‌ی مفاهیم جدید و تغییر در نظام عقیدتی قدیم همراه بوده است و همین نسخ و جدایی موجب گشته که آنچه در

۶. پور داود ـ ایزد بهرام ـ یشت‌ها جلد ۲ صفحه‌ی ۱۱۵.

گذشته خیر (خداوند) تلقی می‌شده، در آیین او به شر (دیو) بدل گردد.

قتل دادیانک Dadyanc توسط ایندرا

از صفاتی که برای ایندرا ذکر شده، عشق زایدالوصف او به نوشیدن شربت جاودانگی و سکرآور سوما است. در مبحث خدایان آسمانی، ذیل تواشتری Tvastr گفتیم که ایندرا به نوشیدن سوما معتاد بوده و همواره از مخزن این شهد که در خانه‌ی تواشتری نگهداری می‌شده، می‌نوشیده است.

«در ریگ‌ودا می‌خوانیم که: ای اشوین‌ها، شما بودید که سر یک اسب را به جای سر دادیانک Dadyanc، فرزند اتهاروانِ کاهن Atharvan قرار دادید. او که فردی صادق بود، راز شربت انگبینِ تواشتری (سوما) را که منشاء ظهور افعالی حیرت‌آور است و از شما پنهان داشته شده بود، بر شما آشکار کرد.

توصیف واقعه‌ی فوق در وداها بسیار مختصر بوده ولی برهماناها[7] همین ماجرا را مشروحاً آورده است، به قرار زیر:

حال دیگر دادایانک Dadyanc، فرزند اتهاروان کاهن، به راز جوهر قربانی، و اینکه چگونه سر موجود قربان شده، دوباره بر جای خود نصب می‌شود، آگاه گشته بود. ایندرا که از این ماجرا آگاه گشت، دادیانک را تهدید کرد که چنانچه این راز را بر دیگری آشکار سازد، سرش را از تنش جدا خواهد کرد. اشوین‌ها سخنان رد و بدل شده میان آن دو را شنیدند و دانستند که دادیانک ، فرزند اتهاروان کاهن، به راز حقیقت قربانی دست یافته و می‌داند که چگونه با گذاشتن دوباره‌ی سر قربانی بر جای خود، مراسم قربانی تکمیل می‌شود. پس نزد او شدند و چنین گفتند:

ای دادیانک بزرگ، بگذار تا ما شاگردان تو باشیم

7. Satapatha Brahmana

دادیانک گفت: از من چه می‌خواهید بیاموزید؟!

اشوین‌ها گفتند: ما از تو می‌خواهیم که راز و رمز قربانی و چگونگی بازسازی سر جدا شده‌ی قربانی را برای انجام کامل مراسم به ما بیاموزی.

دادیانک امتناع کرد و گفت: «ایندرا تهدید کرده که اگر این راز را بر دیگری فاش سازم، سرم را از تنم جدا خواهد کرد و من از این خوف دارم.

اشوین‌ها گفتند: خوفناک مباش که ما از تو حمایت خواهیم کرد.

دادیانک پرسید: از شما در مقابل ایندرای قدرتمند چه کاری ساخته است؟!

اشوین‌ها گفتند: هرگاه تو ما را به شاگردی بپذیری، ما سر از تن تو جدا کنیم و سراسبی به جای آن بر تو نصب نماییم. تو با آن سر جوهر قربانی را بر ما فاش ساز و هرگاه ایندرا بر تو خشم کند و سر از تنت جدا سازد، ما سراصلیت را بر جای آن خواهیم نهاد.»

دادیانک پذیرفت. پس اشوین‌ها سر از تنش جدا کردند و در جایی پنهان نمودند و سر اسبی بر جای آن نهادند و وی اسرار قربانی را بر ایشان فاش ساخت. چون ایندرا از این ماجرا آگاه شد از خشم غرید، آذرخشی به دست گرفت، با ضربتی سر از تن دادیانک جدا ساخت.

حال اشوین‌ها که علم متصل کردن سر جدا شده‌ی قربانی را از او آموخته بودند، سر اصلی دادیانک را آوردند و بر جایش نهادند.[8]

نقش دادیانک Dadyanc در قتل وریترا Vrtra

نقش دادیانک به همین جا ختم نمی‌شود بلکه ریگ‌ودا به نقش او در قربانی‌های مربوط به ایندرا چنین اشاره کرده است:

ایندرا نود و نُه (۹۹) وریترا را با استفاده از استخوان‌های دادیانگ به قتل

8. Hindu Myths, p. 57.

رساند. ایندرا در پی یافتن سر اسب جدا شده‌ای که در کوه‌ها پنهان شده بود روان شد، آن را در محل سارِیاناوات Saryanavat یافت. بدین ترتیب آنها به نام رمزی گاو تواشتری [۹] که در خانه‌ی ماه قرار داشت پی بردند. سایانا Sayana مفسر کبیر ودایی در قرن چهارده میلادی، واقعه‌ی فوق را چنین تفسیر می‌کند:

دادیانکِ حکیم از چنان مرتبه‌ای برخوردار بود که اهریمنان (demons) تنها با نگاه کردن به او در هنگام حیاتش، به درجاتی از برتری دست یافته بودند. با عروج او به آسمان‌ها، سلطه‌ی اهریمنان بر پهنه‌ی زمین گسترده شد. ایندرا که قدرت مقابله با آن همه شیاطین را نداشت، دانست که بدون یاری دادیانک حکیم پیروزی میسر نخواهد بود. پس در پی یافتن او روان شد و دریافت که آن حکیم عالی‌مقام رخت از دار زمین بر بسته و به وادی آسمان‌ها عروج کرده است. آشفته از این واقعه از مردم خبر گرفت تا شاید عضوی از اعضای بدن وی هنوز در پهنه‌ی زمین مانده باشد. به او گفته شد که آن سر اسبی که دادیانک توسط آن راز شربت جاودانی سوما را بر اشوین‌ها آشکار ساخته بود هنوز بر جایی از زمین که بر ما پنهان است باقی مانده است. پس امر کرد تا در پی یافتن آن روان شوند. ایندرا بالاخره سر اسب مربوط به دادیانگ را در دریاچه‌ی « سارِیاناوات » Saryanavat یافت. استخوان‌های آن را که در اثر مجاورت با وجود گوهر بار دادیانک نیرویی عظیم در خود نهفته داشتند، از هم جدا کرد و با استفاده از این سلاح کوبنده توانست بر اهریمنان فایق آید. اینکه محل یافتن سر اسب در یکجا «کوه» و در محل دیگر «دریا» ذکر شده، وجه تفسیری دارد. آب در علم‌الاساطیر هند منشاء الهی دارد و واسطه‌ای است که ادوار هستی را به آخرالزمان پیوند می‌دهد. از آن‌جا که سر اسب یاد شده همان سلاحی است که

۹. گفته می‌شود که شربت جاودانگی سوما که ایندرا به آن معتاد بود، از شیر گاوی به دست می‌آمده که به تواشتری تعلق داشته است.

می‌بایست جهان هستی، در آخرالزمان، توسط آن نابود شود، لازم است در محلی مرتبط با آب جاری قرار بگیرد. شاید به همین علت باشد که شاوناکا Saunaka مفسر کتاب بریهادِواتا Brhaddevata در قرن پنجم میلادی ضمن اشاره به اینکه سر اسب توسط ایندرا در کوه شاریاناوات Saryanavat یافت شده از دریاچه‌ای نیز به عنوان محل استقرار آن یاد کرده است.

ماجرای برهمن‌کشی ایندرا

تواشتری از خدایان قدیم بود که او را پراجاپتی نیز می‌نامیدند. او از طریق ریاضت به قدرت‌های زاهدانه‌ی شگرفی دست یافته بود. تواشتری با ایندرا دشمنی دیرینه داشت چه ایندرای قدرتمند بارها عزم کرده بود تا گاو تواشتری را که شیرش همان شربت جاودانی سوما است، برباید. تواشتری فرزندی داشت با سه سر، که او را به خاطر این صفت تری‌شیراس Trisiras یا «سه سر» نامیدند. تری‌شیراس می‌توانست در ظواهر بی‌شماری متجلی گردد، ضمن اینکه قدرت زاهدانه‌ی موروثی از وی رقیب قدرتمندی برای ایندرا ساخته بود. ایندرا وی را تهدیدی جدی برای موقعیت و جایگاه فرمانروایی خویش تلقی می‌کرد. سه سر تری‌شیراس چون خورشید ، ماه و آتش بودند.[10] با یکی از سرهایش به تلاوت وداها می‌پرداخت، با سر دیگرش شراب می‌نوشد و سر سومش چنان اطراف را زیر نظر داشت به طوری‌که ایندرا می‌پنداشت که او قصد بلعیدن آسمان‌ها را دارد.[11]

۱۰. آتش در علم‌الاساطیر هند مقام والایی دارد. در میان پنج عنصر حیات (آب، آتش، باد، خاک و اثیر)، آتش جوهری‌ترین عنصر به حساب می‌آید که در هر سه عالم (آسمان ـ فضای میانه و زمین) به صور خورشید ، ماه و آتش جلوه می‌کند.

۱۱. سه سرتری شیراس که مظهر وسعت وجودی او است هریک نماینده‌ی یکی از سه اقلیم هستی است. سری که با آن به تلاوت وداها می‌پرداخته بُعد روحانی و منشأ متصل به عالم خدایان ←

ولی تری‌شراس زاهدی آرام، مهربان و اهل ریاضت بود و خویشتن را وقف دارما Dharma و مراقبه‌ی شدید کرده بود.

ایندرا که به قدرت معنوی و نیروی بیکران این رقیب قدر پی برده بود، نگرانی وجودش را فرا گرفت و در فکر فرو رفت. با خود اندیشید که تنها راه تضعیف او رخنه در عالم مراقبه و عادت دادن او به لذایذ حسی و جسم است چه به اعتبار همین مراقبه بود که تری‌شیراس می‌توانست در مقام و مرتبه‌های بالاتری نسبت به وی قرار گیرد، و چنان بر عظمت او بیفزاید که هر سه عالم را ببلعد.

با این افکار ایندرا حوریان سیاه چشم سیمین بر آسمانی را فرا خواند و گفت: بیایید ای زیبا رویان دلربا، تعجیل کنید و به جانب تری‌شیراس بشتابید و با نیروی فریب خود، او را اسیر شهوات و لذید دنیایی گردانید. درنگ نکنید، بروید و مرا از این خوف جانگداز رها سازید.

حوریان تعظیم کردند و گفتند: دل خوش دار ای شاکرا Sakra[۱۲] و غم مخور که ما او را خواهیم فریفت و ترس تو به پایان خواهد رسید. پس رخصت خواستند و دربار ایندرا را به مقصد عزلتگاه تری‌شیراس ترک گفتند.

هنگامی که حوریان فریبای نازک رفتار به سرای تری شیراس وارد شدند، او در حال اعتکاف بود. دخترکان با غمزه و حرکاتی موزون در پیش روی او به رقص و دلربایی مشغول شدند و نهایت فریبایی را برای بیدار کردن قوای شهوانی او که در بند زنجیر ریاضت اسیر بود، به کار گرفتند. ولی قدرت زهد و نفس‌کشی و

← است. سری که با آن به نوشیدن شراب می‌پرداخته ـ که در این‌جا منظور شراب جاودانگی سوما است ـ چون جایگاه سوما در اقلیم ماه و فضای میانه است، از حضور او در این وادی حکایت می‌کند. و حضورش در عالم خاک و زیر نظر داشتن اطراف، در واقع اشاره به آتش است که در خانه‌ی همه اقوام آریایی عهد ودایی ، به عنوان عنصر مقدس و رابط میان زمین و آسمان، حضور داشته و لذا ناظر بر کلیه حرکات و اعمال انسان‌های روی زمین بوده است.

۱۲. شاکرا از نام‌ها و القاب ایندرا است.

مراقبه‌ی تری‌شیراس مافوق تلاش‌های ایشان بود و در عزم راسخش خللی وارد نشد. حوریان ناکام و نومید نزد ایندرا بازگشتند، احترام کردند و ماوقع را باز گفتند. ایندرا ایشان را مرخص کرد و دوباره در فکر فرو شد.

با خود اندیشید که راهی جز قتل او باقی نمانده. می‌بایست این دشمن غدار را، پیش از آنکه او قصد نابودی من کند، از میان بردارم. آری همین امروز آذرخشی سوزان به سوی او خواهم فرستاد و جانش به یک ضربه خواهم ستاند. بی‌درنگ دست به کار شد. لحظه‌ای بعد آذرخشی مهیب با صدایی مخوف و حرارتی زایدالوصف بر تری‌شیراس فرود آمد و جسم عظیم او چون کوهی که از بنیان کنده شده باشد نقش بر زمین شد. آری تری‌شیراس کالبد تهی کرده بود. ولی جسم تابناک او هنوز چشم ایندرا را می‌آزرد و گویی هنوز وحشت از جانش زایل نگشته و هراس از نیروی متراکم جسد بی‌جان تری‌شیراس در وجودش جاری بود. پس هیزم شکنی را که در آن اطراف مشغول کار بود فرا خواند و امر کرد:

ـ فوراً سرهای این جسد را از تنش جدا کن.

هیزم‌شکن گفت: شانه‌های او قوی و تنومند است. تبر من بر آن کارگر نمی‌افتد. گذشته از این، من چگونه می‌توانم دست به عملی آلوده کنم که نیاکانم بر زشتی آن گواهی داده‌اند.[۱۳] ایندرا گفت: ترس بر دل راه مده و بر امر من گردن بنه. تبر تو به عنایت من توانمند خواهد شد. بشتاب که تأخیر جایز نیست.

هیزم‌شکن پرسید: تو کیستی که چنین گناه و خطای بزرگ را عامل گشته‌ای و نیروی تو از کجاست؟ تا ندانم کمر به اجرای امرت نخواهم بست.

پس ایندرا خود را معرفی کرد و گفت: من ایندرا پادشاه خدایان هستم و

۱۳. اشاره به قتل برهمنان است. تری‌شیراس برهمن‌زاده بود و در آیین ودایی برهمن‌کشی گناهی بس بزرگ و نابخشودنی است.

اطاعت از من بر تو واجب است. حال که دانستی، بی‌درنگ دست به کار شو و سرهای تری‌شیراس را که مقتول غضب من گشته از تن جدا کن.

هیزم‌شکن تعظیم کرد و گفت: امر امر توست ای خداوند قدر قدرت، ولی به من بگو که آیا از اینکه فرزند یک برهمن را کشته‌ای شرم نداری. آیا نمی‌دانی که این عمل شنیع در نزد همه‌ی نیکان نکوهیده است؟!

ایندرا پاسخ داد: پس از این ماجرا توبه خواهم کرد و ریاضت‌های دشوار را برای پالایش و نیل به خلوص مجدد، بر خود هموار خواهم ساخت. او دشمنی قدر بود و باید از چهره‌ی زمین زدوده می‌شد. حتی جسم بی‌جان وی مرا به هراس وامی‌دارد. بیش از این درنگ مکن. سرها را از تن جدا کن و من در عوض به تو پاداشی خواهم داد. پاداش تو این است که منبعد هنگام تقسیم قربانی، سر حیوان قربان شده نصیب تو گردد. تعجیل کن.

هیزم‌شکن دست به کار شد و سرهای تری‌شیراس را از تن جدا کرد. هنگام جدا کردن سرها، از آن سری که با آن به قرائت وداها می‌پرداخت خروس‌های بی‌شمار خارج شدند. از آن که با آن شراب می‌نوشید گنجشک‌ها بیرون آمدند و از آن سر که با آن به جهان طوری می‌نگریست که گویی قصد بلعیدن آن را داشت، تعدادی کبک بیرون جهید. با جدا شدن سرهای تری‌شیراس تب و هراس ایندرا هم فروکش کرد و با آرامش خاطر به سوی آسمان‌ها رهسپار گشت. و هیزم‌شکن نیز راهی خانه‌ی خویش شد.

هیزم‌شکن از آن ماجرا با کس سخن نگفت و ایندرا نیز به همراه فوج الهی ماروت‌ها Maruts به ریاضت‌های سخت مشغول گشت. وی در مسیر انجام مراقبه و نفس‌کشی، گناه برهمن‌کشی را تقسیم کرد و در اقیانوس، زمین، درختان و زنان قرار داد تا استحاله گردید. بدین ترتیب از آلودگی پاک گشت و مرتبه‌ی خویش را در آسمان باز یافت و دوباره شایسته‌ی عبادت و ثنای خدایان و انسان‌ها گردید.

خلق وریترا برای انتقام از ایندرا

گرچه هیزم‌شکن پس از جدا کردن سرهای تری‌شیراس از آن ماجرا با کسی سخن نگفت لیکن پس از یک سال، ارواح منتصب به شیوا (خدای نابودی و پروردگار رمه) در میان درختان جنگل و پهنه‌ی دشت‌ها و ستیغ کوه‌ها گشتند و فریاد برآوردند که «خداوند ما، ایندرا برهمن‌کُش است.»

چون تواشتری از واقعه قتل فرزندش توسط ایندرا آگاه شد، چشمانش از غضب سرخ گشت و با خود گفت: «حال که ایندرا فرزند زاهد و ریاضت‌کش مرا که همواره بر نفس خویش مسلط بود و در آرامش و مهربانی نظیر نداشت، به قتل رسانده، باید مجازات شود و تقاص این جنایت را با خون خود بپردازد. من وریترا را خلق خواهم کرد، تا شاکرا Sakra را به سزای اعمال پلیدش برساند. بگذار تا همه مردم بدانند که نیروی زهد تا چه حد است، و باشد که ایندرای شیطان صفت نیز طعم این نیرو را با زوال خویش بچشد.

پس تواشتری ، دهان به آب شست، نذر و نیاز بر آتش مقدس ریخت و در مراقبه فرو شد. پس از چندی اژدهایی عظیم و قدرتمند (Vrtra) پا به عرصه‌ی وجود نهاد. تواشتری رو به مخلوق خود کرد و گفت: «برخیز و رشد کن به نیروی زهد. چون خورشید بدرخش و سر بر فرق فلک سای. چنان بتاب که گویی خورشید محشر طلوع کرده است. برو و جان شاکرای پلید را بستان.

وریترا اطاعت کرد و سر بر آسمان افراشت. با ورود وریترا به وادی آسمان‌ها، آشفتگی و تنش بی‌مانندی در آن اقلیم رخ داد. وریترا که به نیروی زهد تواشتری لحظه به لحظه عظیم‌تر و مهیب‌تر می‌شد، جهان را بلعید. او با خود همه بوها، طعم‌ها و حس‌ها را برد، چرا که با بلعیدن جهان، کلیه پنج عنصر اصلی جهان ماده[14] نیز از میان رفت.

۱۴. مطابق جهان‌شناسی هندویی ، عالم هستی (جهان) از ماده‌ی اولیه‌ای به نام پراکریتی که منشاء ظهور پنج عنصر حیات هستند پدید آمده است. این پنج عنصر عبارت‌اند از: آب، ←

آنگاه وریترا متوجه ایندرا شد و او را که برگذار کننده‌ی قربانی‌های بی‌شمار بود با دهان گشوده‌ی خود بلعید.[15] خدایان دلاور سه آسمان با مشاهده‌ی این واقعه در حیرت شدند و به فکر چاره افتادند. آنها که توان و عظمت حضور وریترا را دریافته بودند به شور نشستند و موجودی به نام جریمبیکا Jrmbhika[16] آفریدند تا در تنفس وریترا خلل ایجاد کند و او را به ورطه‌ی نابودی کشاند. همینکه وریترا برای کشیدن خمیازه دهان گشود، ایندرا از دهانش بیرون جهید. (می‌گویند که از همین زمان بوده که خمیازه در میان موجودات موروثی گشته و خللی است که در جریان تنفس مداوم پیش می‌آید.)

درگیری از سر گرفته شد. هرگاه وریترا با اتکاء به نیروی زهدِ تواشتری بر دشمن حمله می‌کرد، ایندرا عقب‌نشینی می‌نمود و در عالم خدایان ولوله‌ای برپا می‌شد. وریترا قوی‌تر از آن بود که بتوان به راحتی او را از پای درآورد. ایندرا سدی بود که اگر شکسته می‌شد نه تنها در آرامش و سکون عالم خدایان خلل وارد می‌شد بلکه زمام هستی و کائنات از دست می‌رفت. پس همه در اندیشه شدند و چاره را در این دانستند تا از ویشنو یاری بطلبند.[17]

خدایان نزد ویشنو شدند و گفتند: ای ویشنوی شریف و عظیم‌الشان، ای که عرصه‌ی سه جهان را با سه گامت پیمودی، ای که به شربت جاودانی سوما دست یافتی و اهریمنان را در جنگ به خاک و خون کشیدی. این تو بودی که بالی Bali[18] اهریمن کبیر را که هر سه جهان را مسخر خود کرده بود گرفتار کردی و

← باد، آتش، خاک و اثیر.

۱۵. این جمله از ارزش و مقام قربانی در عهد ودایی حکایت می‌کند به طوری‌که حتی ایندرا (خداوند سه جهان) را با صفت برگزار کننده‌ی صد قربانی ستوده‌اند.

۱۶. این لفظ به معنای خمیازه کشنده است.

۱۷. از همین جا است که بر مرتبه و جایگاه ویشنو افزوده می‌شود و این رتبه تا حدی ارتقاء می‌یابد که در علم‌الاساطیر متأخر هندو در بالاترین مرتبه‌ی خدایان قرار می‌گیرد.

۱۸. داستان ویشنو و بالی به تفصیل در فصل ویشنو ، ذیل اوتار سوم ویشنو آمده است.

تمام اهریمنان را راهی دوزخ نمودی. تو پروردگار مردمی و وارث همه چیز هستی تویی. تمام جهان به تسخیر وریترا درآمده و خدایان به تو پناه آورده‌اند. ما را رهنما باش و از این گرفتاری نجات بخش.

ویشنو در پاسخ گفت: ای خدایان آسمانی، دل قوی دارید که من در نابودی وریترا یار شما خواهم بود. برخیزید و به همراه زهاد و گاندهارواها Gandharvas[19] به سوی وریترا روان شوید و در آرام کردن او کوشش کنید. من هم خود را ناپدید می‌کنم و با تمام نیرویم در آذرخش ایندرا رخنه کرده، و وریترا را از هستی ساقط خواهم کرد. حال بروید و بکوشید تا میان ایندرا و وریترا پیمان مودت منعقد گردد.

بدین ترتیب ۳۳ خدای آسمانی به همراه زهاد و گاندهارواها به جانب وریترا روان شدند. او را دیدند که بر پهنه‌ی آسمان‌ها تن گسترده و چون خورشید با تلألوی بی‌مانندی می‌درخشد. بر او وارد شدند و به نرمی و متانت با وی سخن گفتند و او را از ادامه‌ی جنگ با ایندرا بر حذر داشتند. زهاد به وریترا گفتند: امروز کلیه‌ی عالم تحت نفوذ توست ولی اینکه تو بتوانی واسوا Vasva (از نام‌های ایندرا) را فتح کنی ناممکن است. جنگ شما تا کنون هم بیش از حد طولانی شده و از تبعات آن همه موجودات، اعم از خدایان و اهریمنان و انسان‌ها مصدوم گشته‌اند. بگذار تا میان تو و شاکرا دوستی ابدی برقرار شود. بی‌شک تو نیز از زندگی در جهان ابدی ایندرا لذت خواهی برد.

وریترا مخلوق خاص تواشتری ، با شنیدن این سخنان به علامت احترام

۱۹. گاندهارواها از جمله‌ی ۶۳۳۳ خدای فرعی آسمانی هستند که به راز آسمان‌ها و سرّ تهیه‌ی شراب جاودانی سوما ، آگاهند. آنها در تهیه‌ی داروهای گوناگون، خصوصاً مهر دارو یا داروی عشق تبحر دارند. گاندهارواها، گاه در قالب مردانی خوش سیما، بر پهنه‌ی زمین ظاهر می‌شوند و زنان را عاشق و مدهوش خود می‌سازند. و از این رو ایشان را سمبل «عشق با یک نظر» می‌دانند.

سرخم کرد و گفت: «من سخنان نغز شما خیرخواهان را شنیدم ولی هم‌پیمان شدن دو نیروی عظیم چگونه میسر است؟!

زهاد گفتند: ای وریترای شریف به ما اعتماد کن. همیشه اولین گام در امر خیر دشوار است ولی نتایج آن از سوما شیرین‌تر خواهد بود. بیا و با ایندرا دست دوستی بده و این نهال معاندت را که در دل‌هاتان رشد کرده از ریشه برکن. ایندرا سخن حق می‌گوید، فکری وسیع دارد و به اسرار دارما Dharma[20] و روز حساب آگاه است.

وریترا در پاسخ برهمن‌ها گفت: من سخنان خیرخواهانه‌ی شما را می‌پذیرم و به اندیشه‌ی پاک و مصلحت جوی شما اعتماد می‌کنم. ولی اعتماد بی‌قید و شرط هم به ایندرای قدرتمند کاری عاقلانه نمی‌نمود.

این همه گفت ولی با دل خویش
گفت و گویی دگر آورد به پیش
کین ستمکار قوی پنجه کنون
از نیاز است چنین زار و زبون
لیک ناگه چو غضبناک شود
زو حساب من و جان پاک شود

پس شرطی برای برقراری صلح گذاشت. مضمون آن شرط این بود که خدایان عهد کنند که ایندرا و هیچ‌یک از خدایان، با هیچ سلاح خشک یا تری از سنگ یا چوب و یا آذرخش، در شب یا در روز قصد جان وی (وریترا) را نکنند.

زهاد شرط وریترا را پذیرفتند و بدین ترتیب پیمان صلح میان ایندرا و وریترا منعقد گردید. ولی همه می‌دانستند که ایندرا وجود رقیب مقتدری چون وریترا را تحمل نخواهد کرد. از سوی دیگر پیماشکنی در مرام خدایان و خصوصاً خدای

۲۰. قانون ازلی و ابدی کیهانی و ناموس الهی.

والا مرتبه‌ای چون ایندرا نبود و همین امر شوری از نگرانی و ناآرامی در دل ایندرا افکنده بود. روزها سپری می‌شد و التهاب دل ایندرا همچنان باقی بود. روزی به هنگام غروب آفتاب ایندرا جثه‌ی عظیم وریترا را بر ساحل اقیانوسی آرمیده دید. در دم به فکر قتل آن اژدهای مخوف افتاد، ولی می‌بایست به گونه‌ای به عمر او پایان می‌داد که خللی در عهد و پیمانش وارد نشود. با خود گفت: «حال زمان خطرناکی است.[21] ولی در عین حال مناسب‌ترین وقت است برای اجرای نقشه‌ام. حال در هنگام غروب، نه روز است و نه شب و زمان مناسب است لیکن به او عهد کرده‌ام که به دست هیچ‌یک از خدایان کشته نشود.»

در همین افکار بود که چشمش به توده‌ای از کف که چون کوهی بر سطح اقیانوس جمع شده بود افتاد و سخن ویشنو در خاطرش آمد. آری این توده‌ی کف، نه خشک بود و نه تر نه از سنگ بود و نه از چوب. پس آذرخش خود را که با نیروی بی‌پایان ویشنو قوت یافته بود در داخل آن توده‌ی کف قرار داد و با نیروی مهیب آن را به سوی وریترا رها کرد. این سلاح عجیب که زایده‌ی تیزهوشی ویشنو بود، بر جثه عظیم وریترا کارگر افتاد و او را در دم، بدون شکسته شدن پیمان، به دیار نیستی رهسپار ساخت.

پس از قتل وریترا

با مرگ وریترا آسمان از تاریکی و ظلمت رها شد. نسیم روح‌افزایی وزیدن گرفت و همه مخلوقات شاد گشتند. همه زهاد، گاندهارواها، یاکشاها [22] ،

۲۱. غروب آفتاب ، هنگامی که خورشید به وادی غرب، در حیطه‌ی فرمانروایی وارونا ، پروردگار آب‌ها و خدای مبانی اخلاق وارد می‌شود، زمانی است که تنها سخن به حق می‌بایست گفته شود، و پیمان‌شکنی در این وقت بسیار مذموم و خطرناک است چه خشم عالم ملکوت را بر می‌انگیزد.

۲۲. Yaksas، یاکشاها رب‌النوع‌های جنگلی هستند که جزء خدایان فرعی و نماینده‌ی قوای ←

راکشاساها[۲۳] ، و مارها به حمد و ثنای ایندرای کبیر پرداختند و بانگ شادی برآوردند. ایندرا نیز خشنود از پیروزی، ایشان را مورد مرحمت قرار داد و به ویشنو که دانندهٔی جوهر دارما است ادای احترام کرد.

اما این شوکت و عظمت دیری نپایید چه همین پیروزی در خلوص ایندرا خدشه وارد کرده بود و او سرمست از بادهٔی غرور در کبر و عُجب غوطه‌ور گشته بود. همین حالت، از اعتبار او کاست و به ارواح سرگردانی که شاهد قتل یک برهمن (تری‌شیراس) توسط ایندرا بودند، میدان رشد داد. ارواح دلیر جنگل‌ها چون زوزهٔی بادهای لجام گسیخته در لابه‌لای درختان سراسیمه می‌دویدند و فریاد می‌کشیدند که «ایندرا برهمن‌کش است.»

با شنیدن این آوازها، گناه گذشته به یاد ایندرا آمد و خجل و شرمسار از کردهٔی خویش گشت. طنین آزار دهنده و زوزه مانند ارواح که با انعکاس از کوه‌ها تکرار می‌شد بر شعلهٔی نفس امارهٔی او آب عذاب وجدان پاشید. او مغلوب ناخالصی‌های خود گشته بود. لحظه‌ای قبل چنان به زمین و آسمان فخر می‌فروخت و سرمست بود که در پوست نمی‌گنجید و حال خویشتن را چنان حقیر و بی‌مقدار می‌دانست که یارای نظر افکندن به اطراف را نداشت. آری ایندرا روح مهربانی و صداقت و گذشت را، که جوهر خدایی در آن نهفته است، به شوکت سلطنت فروخته بود.

شکوه تاج سلطانی که بیم جان در او درج است

← طبیعت به شمار می‌روند. یاکشاها در قالب مردانی بلند قامت و خوش منظر و گاهی به شکل کوتوله‌های سیاه چهره و زشت با شکم‌های برآمده ظاهر می‌شوند. یاکشا را در اسطوره‌های هند می‌توان با فاون‌ها Fauns، ساتیرها Satyrs و ایمپ‌ها Imps در علم‌الاساطیر یونان قیاس کرد.

۲۳. Raksasas، راکشاساها نیروهای مشابه یاکشاها هستند که گاه نیک سرشت و زمانی اهریمن صفت و غول‌آسا می‌باشند ولی عموماً به عنوان موجودات اهریمنی شهرت دارند. راکشاساها تا حدی با تصور «جن» در باورهای رایج عوام مطابقت می‌کنند.

کلاهی دلکش است اما به ترک سر نمی‌ارزد

چه آسان می‌نمود اول غم دریا به بوی سود

غلط کردم که این طوفان به صد گوهر نمی‌ارزد

تو را آن به که روی خود ز مشتاقان بپوشانی

که شادی جهان گیری غم لشگر نمی‌ارزد

ایندرا بار شرمساری را بر قلب خویش بسیار سنگین یافت و به چشم به هم زدنی خویش را ناپدید ساخت و چون ماری زیر آب‌های حجیم پنهان گشت.

با ناپدید شدن ایندرا (پروردگار حاصلخیزی و برکت)، نکبت ناشی از برهمن‌کشیِ او، دامن زمین را گرفت. جنگل‌ها محو شدند، مسیر رودخانه‌ها تغییر کرد، دریاچه‌ها از آب تهی گشتند، نواحی سر سبز و آباد به ویرانه‌های خشک و سوزان مبدل گردیدند. قحطی زمین را فرا گرفت و موجودات از ضیق باران به رنج و زحمت افتادند.

وادی آسمان‌ها هم وضع مطلوب‌تری نداشت، خدایان که ستون و اتکای پادشاهی را فرو ریخته می‌دیدند آشفته بودند و زهاد هراسان از این نکبت در تفکر و جست و جوی چاره.

باز راه چاره نزد ویشنوی کبیر بود. خدایان و زهاد به رهبری آگنی (خدای آتش) نزد ویشنو شدند و عرض کردند:

ای پروردگار توانا، تویی محافظ کائنات. آنگاه که وریترا به نیروی شگرف تو کشته شد، ایندرا از گناه برهمن‌کشی چنان برآشفت که جهان را وداع گفت و از نظرها پنهان گشت. راه بنمای تا چاره‌ای کنیم.

ویشنو گفت: غم مخورید که برای حل این معضل چاره‌ای دارم. ایندرا را بیابید و بگویید تا به درگاه من یک قربانی پیشکش کند و من در عوض وجود آن دارنده‌ی تندر و آذرخش را از گناه پاک خواهم کرد.

خدایان در پی ایندرا روان شدند و پس از مدت‌ها جست و جو او را در

منطقه‌ی دوردستی، در حالی‌که از حزن و خوف سر در گریبان کرده بود، یافتند. با او سخن گفتند و راه چاره‌ای را که ویشنوی کبیر پیش پای او گذاشته بود بر وی باز گفتند. ایندرا که گویی در آن زمان هیچ‌چیز جز رهایی از بند عذاب وجدان آرامش نمی‌کرد بی‌وقفه پذیرفت. خاضعانه خود را مهیای مراسم قربانی کرد و آداب آن را در قربانی کردن اسبی به درگاه ویشنو به بهترین وجه به جای آورد.

این قربانی موجب شکست طلسم برهمن‌کشی و رهایی ایندرا از بند ملامت گشت.[۲۴] گناه برهمن‌کشی میان کوه‌ها و رودخانه‌ها و درختان و زمین و زنان تقسیم گشت و بدین ترتیب ایندرا مرتبه‌ی از دست رفته‌ی خود را بازیافت.[۲۵]

نبرد ایندرا و وریترا به روایت مهابهارت

داستان ایندرا در مهابهارات نیز نقل شده است. گرچه سیاق داستان یکی است ولی جزئیات آن متفاوت است. فی‌المثل در مهابهارات، نقش برهما (خدای آفرینش) به عنوان یار و مددکار و حلال مشکلات ایندرا اساسی است در صورتی‌که در ریگ‌ودا این نقش را ویشنو (خداوند محافظ کائنات) ایفا می‌کند.

۲۴. اینکه چرا نحوست گناهی که ایندرا یک بار برای پاک شدن از آن به ریاضت نشسته بود دوباره گریبان او را گرفت و اینکه چطور از طریق یک قربانی توانست آن لکه‌ی ننگ را بزداید نکته‌ای ظریف است که شاید بتوان دو توجیه برای آن یافت: اول اینکه، این واقعه به ارزش والای قربانی و اصولاً اهمیت اجرای صحیح مناسک در عهد ودایی اشاره دارد. نکته‌ی دوم که ظریف‌تر است اینکه شاید وقف خویشتن به ریاضت در مرتبه‌ی پادشاهی خدایان بسی آسان‌تر از قبول خفت در کرنش در مقابل خدای دیگری چون ویشنو بوده. در داستان دیدیم که گناهان ایندرا به سبب کبر و غرور و سرمستی از قدرت بوده است و لکه‌ی ننگ کبر، جز با خضوع و نفس‌کشی پاک نخواهد شد. از این رو قربانی کردن به درگاه ویشنو که در عمل کاری ساده‌تر از ریاضت می‌نماید برای ایندرا عملی به مراتب دشوارتر بود و همین باعث پالایش روح او گشت.

25. Hindu Myths pp. 70-85

بنابر مهابهارات زهاد و اهل معرفت با مشاهده‌ی شجاعت و قدرت وریترا، نگران و آشفته نزد شیوا (خداوند نابودی) رفتند. شیوا در قالب تبی ویرانگر بر جسم وریترا وارد شد و ضعف را بر او مستولی ساخت و در همین هنگام ویشنو در داخل آذرخش ایندرا حلول کرد و وریترا را به دیار نیستی رهسپار ساخت...

جزئیات ماجرا از این قرار است که جسم وریترا از فشار تب که وجودش را داغ، چهره‌اش را رنگ پریده و ضعف را بر جانش مستولی کرده بود، کاملاً بی‌رمق بود و خستگی چنان وجودش را فرا گرفته بود که خمیازه‌ای کشید. با گشودن دهان، کلیه حافظه‌اش به صورت شغالی بد سیما از دهانش خارج شد. کرکس‌ها و کفتارها بر گرد او می‌گشتند و آوای شوم سر می‌دادند. در همین هنگام خمیازه‌ای دیگر کشید. ایندرا ازین فرصت استفاده کرد و آذرخش خود را که چون خورشید روز محشر سوزاننده بود به جانب دهان اژدها روانه کرد و او را از پای درآورد.

از این واقعه در عالم خدایان شور و شوقی برپا شد ولی این خوشی دیری نپایید چه از جسد بیجان وریترا الهه‌ی انتقام متولد شد. الهه‌ای که در صدد تلافی گناه بزرگ برهمن‌کشی ایندرا بود. او سیمایی خشمگین و پر هیبت داشت. دندان‌های تیز، چهره‌ی هولناک و پوست تیره‌ی او وحشت‌انگیز بود. گردنبندی از جمجمه‌های بی‌شمار به گردن داشت و لباس مندرس و جسم نزار او غرقه به خون بود. الهه‌ی انتقام سراسیمه به هر سو سر می‌کشید و ایندرا را جست و جو می‌کرد. همین که ایندرا از کار آسمان‌ها و بهشت فارغ شد و برای بازگرداندن برکت و سعادت به مردم سر از غنچه‌ی نیلوفر برون کرد تا در جهان واقعیت تجلی نماید، الهه‌ی انتقام در گردن او آویخت. کوشش برای رهایی از گناهی که به صورت الهه‌ی مخوف انتقام، جان او را می‌آزرد بی‌فایده بود. پس گرفتار و آشفته و ذلیل از این فشار نزد برهما، بزرگِ نیاکان جهان و خداوندگار آفرینش شد. ضعیف و ناامید رو به او کرد و بدون سخنی ایستاد.

برهما(تصاویر شماره‌ی ۶۸ و ۶۹) که ایندرا را در چنگال خشمناک الهه‌ی انتقام چنان گرفتار و ذلیل دید در سخن آمد و گفت: ای الهه‌ی خشمگین، از سر تقصیرات ایندرا در گذر. این لطف را بر من روا دار و او را که خداوند ۳۳ رب‌النوع است رها ساز، هر چه در دل طلب داری بخواه تا در عوض به تو ارزانی دارم.

الهه‌ی انتقام گفت: امر تو مطاع است و من او را رها خواهم ساخت به این شرط که تو نیز ناآرامی مرا فرو نشانی و مکانی را برای آرامش و سکونت من مقرر فرمایی.

برهما پذیرفت، گناه برهمن‌کشی را از او ستاند و آن الهه را در مقامی سکنت داد.

پس به حال مراقبه نشست تا راهی برای حل این معضل و مکانی برای تقسیم این گناه عظیم بیابد، در همین حال بود که آگنی (آتش الهی) ظاهر گشت[۲۶] (تصاویر شماره‌ی ۷۰ و ۷۱) و گفت: ای پروردگار هستی بخش، امر کن اگر اراده‌ای داری که من فرمانبردارم.

برهما گفت: من گناه برهمن‌کشی ایندرا را به چهار بخش کرده‌ام. یک قسمت را بپذیر و او را رها ساز.

آگنی گفت: «ای معبود همه خلایق، امر تو مطالع است ولی این بار بسی سنگین می‌نماید. لطف نمای و حدی و زمانی برای گرفتن این رنج جانکاه قرار ده که برداشتن آن را تا ابد نتوانم.»

برهما گفت: هر انسانی که چنان در ظلمت و ضلالت غرقه شود که از تقدیم قربانی، و عرضه‌ی دانه‌ها و ریاحین و عصاره‌ی میوه‌ها بر تو ای آتش جاودانی سرباز زند، گناه کبیر برهمن‌کشی بر او داخل خواهد شد و در او خواهد

۲۶. آتش، مسیر صعود دعاها و خواسته‌های پرستندگان از زمین به آسمان و نزول برکات از آسمان به زمین است. به همین جهت است که آگنی اولین موجودی است که در حال مراقبه به پیشگاه برهمن ظاهر می‌شود.

زیست. دل بد مدار و این بخش را برگیر که رنج تو به زودی به انجام خواهد رسید. آگنی پذیرفت، ادای احترام کرد، رخصت خروج خواست و سپس زبانه کشید و به همرای یک چهارم از گناه برهمن‌کشی ایندرا ناپدید گشت.

آنگاه برهما درختان و ریاحین و بوته‌ها و علف‌های صحرا و جنگل‌ها را خواست و بخشی از رنج آن گناه را به ایشان عرضه نمود. درختان و گیاهان، با شنیدن سخن نیای بزرگ آشفته شدند و به زاری چنین گفتند: ای معبود عالمیان، چرا قصد آزار ما کرده‌ای؟! ما همواره از وزش بادهای بی‌رحم، باران‌های سیل‌آسا، برف‌های سنگین و تازیانه‌ی هوای گرم و سرد در شکنجه هستیم. چه شده که می‌خواهی ما را به عذابی الیم‌تر دچار سازی؟ آیا تازیانه‌های جانکاه باد و ضربه‌های تبر هیزم‌شکنان ما را بس نیست؟!

برهما جواب داد: هرکس از روی قصد یا جهل در هنگام بدر کامل ماه شاخه‌ای از شما را ببرد و بر جسم شما گزندی وارد آورد، این گناه از آن او خواهد شد و از شما به او منتقل خواهد گشت. درختان و بوته‌ها با شنیدن این سخن خشنود و آرام گشتند، از او به عظمت یاد نمودند و هریک راهی مکان خویش شدند، در حالی که یک چهارم از گناه برهمن‌کشی را به همراه خود داشتند.

تا کنون نیمی از گناه تقسیم شده بود و برهما راضی از پیشرفت کار، حوریان آسمانی را به حضور خواست. با آنها به لطافت و نرمی سخن گفت و از ایشان خواست تا بخشی از گناه برهمن‌کشی ایندرا را برای رهایی او بپذیرند.

حوریان گفتند: ما این رنج را به امر تو بر دوش خواهیم کشید ولی ای پروردگار توانا، چنان کن که این شکنجه تا ابد ملازم ما نباشد و زمانی رسد که از قید آن رهایی یابیم.

برهما گفت: ای حوریان زیبا روی خوش رفتار، بدانید که هرگاه مردی با زنی به هنگام قاعدگی نزدیکی کند، این گناه عظیم به او منتقل خواهد شد و شما از رنج آن خلاصی خواهید یافت.

گروه حوریان چهره‌های گلگون خود را به لبخند رضایت آراستند و با خوشی و شعف به سوی اقامتگاه‌های خویش خرامیدند.

پس آنگاه برهما آب‌های زمین را از ذهن گذراند و در دم آب‌ها به پیشگاه او حاضر شدند. برهما رو به ایشان کرد و خواست یک چهارم باقیمانده‌ی گناه برهمن‌کشی ایندرا را پذیرا شوند و او را یکسره از رنج و آلام برهانند.

آب‌ها گفتند ما تابع خواسته و امر توایم و بی‌شک آن را برآورده خواهیم کرد ولی از تو می‌خواهیم تا زمانی محدود برای تحمیل این رنج عظیم بر ما مقرر فرمایی. به حق که تو پیشوا و نقطه‌ی امید کون و مکانی و هر چه هست و نیست در حیطه‌ی سیطره‌ی توست. پس ما را نیز مشمول رحمت خویش قرار ده.

برهما در جواب گفت: ای آب‌های روان و پاک، ای فرح‌بخشان زمین و هستی: بدانید که من قصد آزار شما را ندارم. هرگاه انسانی سبک‌سر و نادان، یا معاند و گستاخ، آب‌ها را شایسته‌ی احترام نشمرد و آن را به بلغم و ادرار و مدفوع آلاید، این بخش از گناه برهمن‌کشی از آن او خواهد شد و در او خواهد زیست. آسوده باشید که رنج شما دیری نخواهد پایید.

و بدینسان ایندرا از رنج جانکاه احساس گناه کبیره‌ی برهمن‌کشی رهایی یافت و با قربانی کردن اسبی خود را پاک ساخت.

جان کلام

اسطوره‌ها را نباید صرفاً داستان‌های تخیلی بی‌محتوا و یا حداکثر اغراق و بال و پر دادن به یک سلسله وقایع تاریخی شمرد. اینکه اساطیر واقعیت فیزیکی داشته‌اند یا نه، بحثی است کاملاً متفاوت و اصولاً اینگونه نگرش به اسطوره‌شناسی، دیدگاهی عبث است چرا که به هیچ وجه مفید فایده‌ای نخواهد بود. آنچه در اسطوره‌شناسی اهمیت دارد اساس مفاهیم و ارزش‌های معنوی است که در ورای تجلیات صوری داستان نهفته است. شخصیت‌ها صرفاً ابزاری

هستند که به یاری مفاهیم می‌شتابند تا معنی را از عمق خفا به سطح ظهور آوردند و در امر ادراک پیام‌های آن تسهیل ایجاد نمایند.

وقتی ما در حماسه‌ی نبرد ایندرا و وریترا دقیق می‌شویم می‌بینیم که نقل‌های مختلف در منابع متفاوت، هیچ خللی در سیاق و جان واقعه ایجاد نمی‌کند، و هر قولی را که بر می‌گزینیم نهایتاً به همان نتیجه‌گیری می‌رسیم. اولاً جنگ میان این دو را نمی‌توان صریحاً مصاف میان حق و باطل، یا خدا و اهریمن دانست، چه موقعیت و شیوه‌ی ایندرا در این جنگ با درصد زیادی از ناخالصی، ترس، حماقت و عدم صداقت که همگی از صفات مذموم و نکوهیده هستند، همراه است و همین امر در مرتبه‌ی خدایی وی خدشه و خلل ایجاد می‌کند. جالب اینکه متون مذهبی چون ریگ‌ودا هم از ابراز این نکته ابایی ندارد و نوع عمل ایندرا در مقابل وریترا را حتی از رفتار مردانه‌ی یک جنگجوی دلیر نیز کمتر توصیف می‌کند، چه او از پشت به دشمن حمله کرد. در مهابهارات نیز استمساک ایندرا به بهانه‌ها و ادله‌ی ضعیف برای خلف وعده و پیمان‌شکنی، گواهی بر همین مدعا است. پیامی که از لابلای سطور داستان به ما می‌رسد این است که همه چیز در این جهان، حتی نیکی و بدی اعتباری است و هیچ‌کس را حتی در مرتبه‌ی خدایان نمی‌توان بری از گناه دانست. نکته‌ی دیگر اینکه «حب‌الدنیا رأس کل خطیئه». حب جاه و مقام و ترس از دست دادن آنها بود که ایندرا را به اعمال غیرمنصفانه و خفیف واداشت. و از آن نتیجه می‌شود که مقام و جایگاه سلطنت امری صوری است و تکیه زننده بر سریر پادشاهی لزوماً مرتبه‌ی حقیقی شخص را ارتقاء نمی‌بخشد، که:

من از روییدن خار سر دیوار دانستم　　که ناکس کس نمی‌گردد بدین بالا نشستن‌ها

ثانیاً مقام زهد و ترک دنیا، مرتبه‌ای است که می‌توان از طریق آن نه تنها به کرامات معنوی رسید بلکه به قدرت دنیوی نیز دست یافت. در این افسانه ایندرا از یک سو زمام امور جهان و قدرت اجرایی را به دست دارد و از جانب همه، حتی

در عالم خدایان مورد ستایش قرار می‌گیرد و وریترا با همه عظمت و قدرتش که پایه‌های سریر فرمانروایی ایندرا را به تزلزل می‌افکند، خود زاییده‌ی قدرت ریاضت و مراقبه‌ی تواشتری است. در واقع این نبرد، زورآزمایی میان قدرت بازو و نیروی زهد، و به تعبیر امروزی آن مصاف میان تکنولوژی (به عنوان مظهر قوای مادی) و اشراق (به عنوان مظهر و اوج قوای معنوی) است، که در نهایت به پیروزی هیچ‌یک نمی‌انجامد. اگرچه وریترا به نیرنگ ایندرا نابود می‌شود ولی ایندرا نمی‌تواند شوکت و جاه و جلال، و از همه مهم‌تر سکون قلبی را که قبلاً داشت، بازیابد و همانطور که خواهیم دید از مرتبه‌ی خویش تنزل می‌نماید و سیری قهقرایی را طی می‌کند.

من ارچه در نظر یار خاک راه شدم
رقیب نیز چنین محترم نخواهد ماند
چو پرده‌دار به شمشیر می‌زند همه را
کسی مقیم حریم حرم نخواهد ماند
غنیمتی شمر ای شمع وصل پروانه
که این معامله تا صبحدم نخواهد ماند

ثالثاً مرتبه و جایگاه انسان در این اسطوره، که ظاهراً به آن صرفاً به طور جانبی اشاره شده، بسیار حایز اهمیت است.

در بخش آخر داستان دیدیم که برهما بار سنگین گناهانی که ایندرا از تحمل آن عاجز مانده بود، بین آتش و آب و حوریان و گیاهان تقسیم کرد، و نکته‌ی باریک این‌جاست که این عناصر نیز به نحوی از انحاء از قبول این بار طاقت‌فرسا سر باز زدند و صرفاً به طور موقت و مشروط آن را پذیرفتند و برهما راه چاره را در انتقال ظریف این بار عظیم به آدمیان دید. اگر در بحث‌ها و گفت و شنودهای برهما و پذیرندگان گناه برهمن‌کشی ایندرا دقیق شویم می‌بینیم که این انسان‌ها هستند که در نهایت، حال یا در اثر جهل یا از روی غرض با آلوده کرده

آب، قطع درختان در مواقع غیر مجاز، آمیزش با زنان به هنگام قاعدگی یا پیش‌کش نکردن تحفه و قربانی به پیشگاه خدایان بار عظیمی را که پادشاه خدایان به دوش نتوانست کشید به گرده‌ی خود تحمل می‌کند.

آسمان بار امانت نتوانست کشید
قرعه‌ی فال به نام من دیوانه زدند

در قرآن کریم نیز همین مضمون چنین آمده است:

«همانا امانت را بر آسمان‌ها و زمین و کوه‌ها عرضه داشتیم، پس حمل آن نتوانستند و بیمناک شدند از حمل آن. و حمل کرد آن را انسان، همانا او بسی ستمگر و بسی نادان بوده است.»[27]

نزول مرتبه‌ی ایندرا در راماین

ایندرا قطعاً از خدایان خوشنام راماین محسوب نمی‌شود. در این کتاب به اعمال وحشیانه و جنایت‌آمیز وی، منجمله برادرکشی، سقط جنین و زنای با محارم اشاره شده است. قبلاً به داستان کشتن یک پدر (تواشتری) و دو نیمه برادر (تری‌شیراس و وریترا) اشاره شد. و حال ایندرا مرتکب جنایت دیگری می‌شود:

در اساطیر می‌خوانیم که ایندرا توسط آذرخشی، شکم دیتی Diti مادر اهریمنان را که مادر خوانده و عمه‌ی خود او نیز هست،[28] می‌درد. جزئیات ماجرا از این قرار است که: دیتی که از قتل فرزندش رنجور گشته است، نزد شوهرش، کاشیاپا ، می‌رود و می‌گوید: «سرور من، فرزند تو یکی از فرزندان مرا به قتل رسانده. آرزو دارم فرزندی از من زاده شود که تا ایندرا را به سزای این عمل ننگینش برساند. جز این مرا حاجتی نیست و چنانچه تو به این خواسته‌ی من

۲۷. قرآن کریم، سورة الاحزاب آیه‌ی ۷۲.

۲۸. دیتی نیز همانند آدیتی ، زن کاشیاپا و دختر داکشا است.

مهر اجابت نهی و مرا به چنین جنینی مسلح سازی، تا ابد از تو خشنود و سپاسگذار خواهم گشت. عهد می‌کنم که او را چون جان دوست بدارم و تمام رموز و اسرار زهد را، که منشاء نیروهای بیکران است، به او بیاموزم.

کاشیاپا در پاسخ چنین می‌گوید: ای زن پاک سرشت که در تقوا سرآمد زنانی، زهد پیشه کن و خویشتن را از آلایش بری‌دار که اگر تا هزار سال بر خلوص و پاکی استوار باشی به مراد دلت خواهی رسید و فرزندی از من به دنیا خواهی آورد که به نیروی زهد سه جهان را فرو بلعد. پس دستی بر شانه دیتی نهاد و گفت: «حال برو، زهد ورز و تقوی پیشه کن و در انتظار باش.»

دیتی خشنود از موافقت همسر و اجابت حاجتش تعظیم کرد، اجازه‌ی خروج خواست و سپس به گوشه‌ی عزلت در خانقاهی پناه برد و به ریاضت و مراقبه مشغول گشت.

ایندرا در محل ریاضت دیتی حضور داشت و چون خادمی وفادار با فراهم آوردن هیزم برای آتش، جمع‌آوری میوه و ریشه‌ی گیاهان و آوردن آب از چشمه برای اجرای مناسک عبادی، دیتی را در این راه یاری می‌کرد. و گاه و بی‌گاه جسم ضعیف او را، که زیر بار ریاضت مداوم کوفته شده بود، مالش می‌داد. دوران مراقبه و نفس‌کشی دیتی ماه به ماه و سال به سال و قرن به قرن سپری می‌شد تا زمانی رسید که فقط ده سال به پایان موعد مقرر مانده بود. روزی دیتی ، ایندرا را صدا زد و گفت: فرزندم، تنها ده سال به پایان دوره‌ی مراقبه مانده است و آنگاه تو می‌توانی برادر خود را ببینی. من او را به دست تو خواهم سپرد تا در کنارت جنگجویی بیاموزد و در نبردها یار تو باشد تا سه جهان به تسخیرتان درآید.

دیتی این را گفت و از فرط خستگی به خواب رفت، لیکن این بار جهت خواب او صحیح نبود و پای او در جهتی که سر می‌بایست باشد قرار گرفته بود.[۲۹] ایندرا که وی را در موضع ناخالصی دید شادی بسیار کرد، آنگاه از روزنه‌ی رحم دیتی وارد جسم او شد و جنینی را که بارور برادری بود که ممکن بود روزی او

را در مخاطره افکند، به ضرب آذرخشی به هفت تکه کرد.

دیتی آشفته حال به هوش آمد و دانست که ایندرا قصد جان جنین او را کرده است. پس فریاد زد: «آن جنین را نابود نکن.» ایندرا با شنیدن صدای مادر که حالا در موضع صحیح قرار گرفته بود، از بدن او خارج شد و به احترام در مقابل او نشست و گفت: ای الههی بزرگ، بر من ببخشای. تو در وضعیت ناپاکی آرمیده بودی و من از فرصت بهره گرفتم و او را که می‌رفت قاتل شاکرا (از القاب ایندرا) باشد به هفت پاره کردم. دیتی با اندوه بسیار گفت: ای فاتح قلعه‌ها و ای خداوند خدایان، قصور از من بود که با آرمیدن در وضعیتی ناخالصانه راه را برای حملهی تو بر جنین بیچاره‌ام هموار ساختم. ولی حالا که تو این ظلم را بر من روا داشتی، در عوض از تو خواهشی دارم. بگذار این هفت فرزند کوچک من به هفت نسیم بدل شوند و بر فراز آسمان‌ها به وزش درآیند. بگذار تا کودکان من موجوداتی آسمانی گردند و ماروت نام نهاده شوند. می‌خواهم که یکی در جهان برهما (خدای آفرینش) سیر کند، دومی در عالم ایندرا به حرکت درآید و سومی بر فراز بهشت و افلاک گردش کند.[30] و چنانچه رخصت فرمایی میل دارم که چهار فرزند دیگرم خدایانی شوند که در جهات مختلف (شمال، جنوب، شرق و غرب) به سیر درآیند. آنها همگی نام ماروت Maruts را که تو بر آنها نهادی خواهند داشت.[31]

←۲۹. جهت صحیح خواب چنان است که سر رو به جنوب قرار گیرد و پا رو به شمال. جهت عکس این خوابیدن نامطلوب و ناصحیح است و حکایت از ناپاکی و ناخالصی دارد.

۳۰. سه جهانی که دیتی به آن اشاره می‌کند همان سه اقلیم هستی، زمین، فضای میانه و آسمان است. برهما که خدای خلقت و آفرینندهی موجودات است در این جا به زمین منتسب گشته، ایندرا فرمانروای خدایان در فضای میانه است و منظور از بهشت و افلاک هم عالم مجردات و اقلیم ماوراء طبیعت است.

۳۱. در این جا اشاره به واقعهی تکه تکه کردن جنین دیتی است. هنگامی‌که ایندرا در داخل بدن مادر، به جنین حمله کرد، جنین‌ها از درد فریاد برآوردند، ایندرا به ایشان امر کرد که:←

ایندرا در پاسخ مادر گفت: ای الهه‌ی بزرگ، تردید مکن و بدان که آنچه تو خواستی محقق خواهد شد و فرزندان تو خدایانی آسمانی خواهند بود و در جهان‌های مختلف، جهات متفاوت و اقلیم‌های گوناگون سیر خواهند نمود.[۳۲]

ایندرا و فاجعه‌ای دیگر

یکی از افسانه‌های رامایَن ، که در آن به منزلت و مرتبت برهمن تکیه شده، بر این باور اساطیری استوار است که خدایان می‌بایست قدرت خطرناک زهاد و مرتاضان را به فریب و تحریک از طریق تهییجشان به عصبانیت و شهوت درهم شکنند. این تفکر در بطن اکثر ادیان به نحوی وجود دارد که نیروی زهد و نفس‌کشی از قوی‌ترین عواملی است که شخص مجهز به آن را به بالاترین درجات کشف معنوی و قدرت مادی می‌رساند که:

رسد آدمی به جایی که به جز خدا نبیند   بنگر که تا چه حد است مقام آدمیت

در عین حال صعود به درجات بالا، بر خطر سقوط می‌افزاید و سالک را بناگاه از اعلی علیین به اسفل‌السافلین تنزل می‌دهد. و عامل سقوط هم همانا هوای نفس، به خصوص خشم و شهوت است.

نردبام این جهان ما و من است
عاقبت از نردبام افتادن است
لاجرم هرکس که بالاتر نشست
استخوانش خردتر خواهد شد شکست

داستان رامایَن از این قرار است که: روزگاری زاهدی بزرگ به نام گوتاما

← Ma-rudas یعنی ساکت باشید و فریاد نکنید و همین لفظ بعدها به Maruts تبدیل شد.

32. Hindu Myths, pp. 91-94.

Gautama در کنج عزلتگاهی چون بهشت می‌زیست. وی از چنان ارج و منزلتی برخوردار بود که حتی مورد توجه و احترام خدایان قرار داشت.

روزی شوهرِ «شاچی» که به هزار چشم معروف است[۳۳]، دانست که زاهد بزرگ در خانه نیست. پس خود را به هیئت گوتاما بر او ظاهر کرد و به اهالیا گفت: ای زن آرام، مردانی که در به دست آوردن خواسته‌ی خویش مصمم و راسخ‌اند، در انتظار فصل شکوفایی نمی‌مانند.[۳۴] ای زیبای سیمین بر، من اراده دارم تا درین وقت با تو به یگانگی برسم.

گرچه اهالیا پی برد که آن مرد کسی جز خدای هزار چشم نیست ولی عطش وصال و یگانگی با خدای خدایان، قلب او را فریفت و خویشتن را تسلیم خواست ایندرا کرد. آن دو در هم آویختند و از یکدیگر کام‌ها ستاندند و غرق در شعله‌های شهوت، زمانی را به معاشقه سپری کردند. پس آنگاه که شعله‌های شهوت، که ویران کننده‌ی عقل و دین است، فروکش کرد و عطش نفس سیراب شد، اهالیا رو به ایندرا کرد و گفت: برخز و زود برو، و خود را در امان ادار، مبادا که گوتاما سر رسد و از موضوع بویی ببرد.

ایندرا خندید و گفت ای زن زیبا، من از وصال تو حظی وافر بردم و باز به نزد تو خواهم شتافت. این را گفت و از کنج خلوتی که محل اعتکاف گوتاما بود، بیرون آمد.

گوتاما، زاهد بزرگ، از غسل با آب مقدس فارغ شده بود و در حالی‌که

۳۳. شاچی Saci نام همسر ایندرا است. ایندرا را قوای رجولیت آسمان (در مقابل قوه‌ی تأنیث زمین) دانسته‌اند و می‌گویند بر بدن خویش اثر هزار آلت زن Yonis دارد که بعدها از آن به هزار چشم تعبیر کرده‌اند.

۳۴. در سنت هندوان چنین آمده که وظیفه‌ی یک مرد چنین است که همسر خویش را تنها در فصل حاصلخیزی و شکوفایی بارور کند و بر ساکنین جنگل‌ها که همراه زنان‌شان در آن نواحی دور به مراقبه زندگی می‌گذرانند، آمیزش با زنان در غیر از این ایام حرام است.

هنوز رطوبت و قطرات آب مقدس بر تنش می‌درخشید، به سوی اقامتگاه خود روان بود که ایندرا را در حال خارج شدن از مکان خود دید. به نیروی زهد از عمل خطای او آگاه شد و رو به وی کرد و گفت: «ای که افکارت پلید و شیطانی‌ست، تو خود را در قالب و ظاهر من جلوه‌گر ساختی و آن کردی که نمی‌بایست می‌شد. ای نفرین بر تو. باشد که ازین زمان عقیم و ناتوان گردی.»

هنوز کلام گوتاما به اتمام نرسیده بود که بیضه‌های ایندرا از جا کنده شد و فرو افتاد. پس گوتاما که از همسر بی‌عفت خویش آزرده و برافروخته بود، او را نفرین کرد و گفت: ای زن پلید، باشد که از امروز تا هزاران هزار سال غذایت جز هوا نباشد، بر خاکسترها بیارمی و ریاضت بکشی. تو از این روز از دیدگان همگان نامرئی خواهی بود تا از خاطرها فراموش شوی شاید که نفس تو در این فراموشی تأدیب گردد. پس از هزاران سال، هنگامی‌که رامِ فاتح، فرزند دشرت ، قدم به این جنگل مخوف نهد، تو پاک خواهی شد و وجودت از لوث گناه بری خواهد گشت. تو در خدمت او خواهی بود و بدین ترتیب حسد و شهوت از وجود تو رخت بر خواهد بست. پس آنگاه دوباره قالب اصلی خود را کسب خواهی نمود و نزد من به خشنودی و سلامتی خواهی زیست.[۳۵] پس اهالیا در

۳۵. نکته‌ی ظریفی که در این واقعه و گفت و شنود وجود دارد، طرز تلقی مربوط به «زمان» است. گوتاما که زاهد است نه یک خدا، لذا جاودانه نیست، ولی زمان تبعیدی که برای همسرش تعیین می‌کند «هزاران سال» به طوری‌ست که گویی جاودانه است. از سوی دیگر، او چنان از آینده، ظهور رامِ فاتح، فرزند دشرت ، و عاقبت اهالیا ، پاک شدن وی از گناه و بازگشتش نزد خود سخن می‌گوید که گویی از وقایع مشخص گذشته خبر می‌دهد. از این موضوع می‌توان استنتاج کرد که اعتقاد به زمان دوری cyclic time و تناسخ و تولد مجدد reincarnation باعث می‌شود که، وقایعی که در یک دوره‌ی اسطوره‌ای اتفاق می‌افتند، پس از پایان آن دوره در دور بعد تکرار شوند و گوتاما از این طریق است که بر آینده، که همان گذشته است، آگاه بوده و زمانی که از بازگشت همسرش به نزد خود سخن می‌گوید، شاید به ادوار اساطیری بعد اشاره دارد.

یکی از قله‌های هیمالیا جای داده شد و در آن‌جا به ریاضت‌کشی و نفس‌کشی پرداخت.

همزمان با این ماجرا، ایندرا که عقیم شده بود نزد آگنی و دیگر خدایان رفت و گفت: ای خدایان والا مرتبت، من با ایجاد مانع در مراقبه‌ی گوتاما ، زاهد بزرگ، آتش خشم او را برافروختم و بدین ترتیب در حضور و آرامش قلب او خلل وارد کردم. این کار من، گامی به سود خدایان بوده است لیکن با غضب گوتاما نفرینش دامن مرا گرفت و عقیم شدم. حال بر شماست که مرا دوباره توانا سازید.

آگنی و دیگر خدایان به همراه ماروت‌ها به آسمان رفتند تا درین باب از نیاکان آسمانی رهنمودی بگیرند. نیاکان گفتند: قوچی در این‌جاست، آن را بگیرید و اخته کنید و بیضه‌های او را به ایندرا دهید. آنگاه قوچ اخته را در مراسم قربانی استفاده کنید و از گوشتش بهره گیرید.

خدایان چنین کردند و از آن زمان به بعد، نیاکان آسمانی به خوردن گوشت قوچ اخته شده پرداختند و ایندرا توسط بیضه‌های آن قوچ، نیروی باروی خود را باز یافت.

ویژگی‌های ظاهری ایندرا (شمایل او)

ایندرا از خدایانی است که پهلوانی و قدرت او، شخصیتی به او بخشیده که نسبت به خدایان دیگر، ویژگی‌های ظاهری و فیزیکی انسانی (anthropomorphique) بیشتری دارد. او را در شمایل‌ها، اغلب به صورت مردی با چهار بازو تصویر کرده‌اند : با دو دست نیزه‌ای را نگاه داشته، در دست سومش سلاح خاص او، واجرا (آذرخش)، قرار دارد و دست چهارم او خالی است.

ایندرا را گاهی با ۲ بازو تصویر می‌کنند، در حالی‌که کل جسم او با چشمان بی‌شماری پوشیده شده است، و درین حال او را هزار چشم Sahar raksha

می‌نامند. گاهی نیز ایندرا در نقش جنگجویی سوار بر فیل عظیمی به نام آیراواتا Airavata تصویر می‌شود در حالی‌که آذرخشی به دست راست و کمانی به دست چپ دارد (تصویر شماره‌ی ۷۲).

در توصیف ویژگی‌های ظاهری او آورده‌اند که رنگ تمثال باید تیره و دارای ۲ چشم باشد. بدن می‌بایست زیبا و به تزئینات آراسته باشد[۳۶] و در لباسی از پارچه‌ی سرخرنگ نقشدار پیچیده شده باشد و در دست راست خود Sakti[۳۷] و در دست چپ Ankusa[۳۸] داشته باشد. گردن ایندرا می‌بایست کلفت و شکمش قدری بزرگ باشد. مَرکَب ایندرا در شمایل‌ها گاهی آیراواتا (فیل) و زمانی شیری به حالت نشسته Simhasana است. ایندرا در بسیاری از تمثال‌ها، در کنار همسرش ایندرانی Indrani دیده می‌شود که در سمت چپ او نشسته است و چهره‌ی وی (ایندرانی) شاداب و زیبا است و به انواع زیورآلات خود را آراسته است و معمولاً یک گل به دست دارد.

در سمت دیگر این زوج آسمانی دو گاندهاروای[۳۹] زیباروی در حال تکان دادن بادبزن‌های بزرگ قرار دارند.

برخی از صاحبنظران علم شمایل‌شناسی بر این عقیده‌اند که می‌بایست

۳۶. این تزئینات را مشخصاً Kirta (زیوری به صورت تاج برای گیسوان)، Kundalas (گوشواره و دستبند) Hara (گردنبند) و Keyura (بازوبند) آورده‌اند. (T.A.Gopinatha Rao, Elements of Hindu Iconography)

۳۷. Sakti نوعی نیزه است که سر فلزی آن یا چهار وجهی و یا بیضی شکل است، و در انتها غلافی فلزی دارد که چوب نیزه در آن جای می‌گیرد.

۳۸. لفظ Ankusa در فارسی نیز به صورت «انکژ» آمده و آن وسیله‌ای است که پیلبانان برای راندن فیل به دست می‌گیرند.

۳۹. Gandharva از خدایانی هستند که به راز آسمان‌ها و سر تهیه شراب جاودانگی سوما، آشنایی دارند. آنها در فن داروسازی ماهرند و خصوصاً در تهیه داروی مهر و عشق شهرت دارند.

رنگ پوست ایندرا روشن باشد و چشم سومی به صورت افقی در وسط پیشانی او قرار گیرد. در این ترکیب ایندرا چهار بازو و دست دارد. وی در دست‌های راست خود گل نیلوفر و واجرا (آذرخش) دارد در حالی‌که یکی از دست‌های سمت چپ به دور جسم محبوبش ایندرانی می‌پیچد و با دست چهارمش انکوشا (اگز) حمل می‌کند. مطابق دستورالعمل فوق شمایل ایندرانی به رنگ طلایی است و در پارچه‌ای آبی رنگ پیچیده شده است.

به صفت جمال ایندرانی بارها در ریگ‌ودا اشاره شده است:

«هیچ بانویی جمال و زیبایی‌اش بر من فزونی ندارد و هیچ ثرونی افزون‌تر از لذایذ عشق نیست. هیچ زنی گرم‌تر از من جمال خویش را به محراب آغوش سرورش (شوهرش) تقدیم نمی‌دارد. ایندرا بر همگان سرور است.»

«مادری که محبت او به زودی حاصل می‌شود، من خواهم گفت که به راستی چگونه است. ای مادر، سینه‌ی من، سر من، و هر دو سرین من لرزان است، ایندرا بر همگان سرور است.»

«ای بانوی زیبا که دستان زیبا و بازوان زیبا و شکن زلفان پریشان زیبا و سرین‌های فربه و زیبا از آن توست، تو را چه می‌شود ای همسر قهرمان، که نسبت به «وری شاکپی» ما خشمگینی؟»[40]

وری شاکپی را تجسد شربت سکرآور سوما دانسته‌اند. در این جا چون ایندرانی به اعتیاد همسرش به این شراب جاودانگی واقف است، آن را رقیب خود می‌داند و بر او خشمناک است و لذا از خوف از دست دادن جایگاه خود در نزد همسر،

40. Rg veda 10.86.6-7

زیبایی‌های مسحور کننده‌ی خویش را نزد ایندرا باز می‌شمارد.

رودرا

رودرا از خدایان جوّی ریگودا[1] است که نامش همواره در هاله‌ای از برافروختگی و غضب می‌درخشد. کلمه‌ی « رودرا » به معنای نعره کشنده و فریاد زننده است. رودرا خدای طوفان‌های مخوف، پروردگار «زمان» و رب‌النوع «مرگ» است. سال کمان اوست و سایه‌اش زه کمان است و از همین سایه است که شب محشر و گاه قیامت برپا می‌شود. اوست دود سیاهی که از سوختن هیزم‌ها بر می‌خیزد. رودرا پدر رودراها Rudras و ماروت‌ها Maruts است.

او خداوندی خونخوار و خشمگین است و حرکاتش چون طوفانی ناگهانی و بنیان‌کن، زمین را به نابودی می‌کشد. اوست که دستور حملات تب و بیماری‌ها را صادر می‌کند و در عین حال شفا دهنده نیز هم اوست، و ازین جهت با آپولو Apollo خدأوند دارو و تیراندازی و کماندار اساطیر یونان که هرگز تیرش به خطا نمی‌رود مشابهت دارد. در عهد ودایی گاه رودرا هویت مشترکی با آگنی (خدای آتش) پیدا می‌کند ولی در ادوار متأخر او را جلوه و تجسد دیگری از شیوا Siva دانسته‌اند (تصویر شماره‌ی ۷۳) که با نام‌های رودرا ـ شیوا Rudra_Siva و یا شیوا Siva که به معنای دوستی و متانت و محبت است، ظهور می‌کند. به نظر می‌رسد که این هویت نو، برای تعادل بخشیدن به وجود مخوف او پدید آمده باشد، چرا

که این لفظ، صفت‌های مقابل رودرا را تداعی می‌کند و در بر گیرنده‌ی تمام ویژگی‌های ملاطفت‌آمیز، رحمانیت و رحیمیت است و جمع این خصایل با صفات جباریت و غضب و خوف رودرا ، در کمال هویت او موثر واقع شده است.[41]

با این حال و علی‌رغم نسبت صفات حسنه از رودرا در اغلب سرودهای ودا با صفت بدخواه و بداندیش یاد شده است. خشم و غضب و پیکان‌های هلاک کننده‌ی او همه را به هراس می‌افکند.

در برخی سرودها نیز بُعد رحمانیت وی مورد تأکید قرار گرفته است. دو لقب «جلاشا» Jalasha به معنی خنک و آرام و «جلاشا بهشاجا» Jalasha-bhshaja به معنای صاحب درمان آرام (شفا دهنده) به صفت شافی بودن او اشاره دارد. او پزشکی حاذق است و هم اوست که طوفان نابودی را به پا می‌کند. پدیده‌ی طوفان در خود بارور دو وجه «نابودی» و «حاصلخیزی» است که به دو بُعد مثبت و منفی رودرا ارتباط دارد.[42]

در سرود زیر این دوگانگی هویت رودرا به وضوح آشکار است:

۱ـ این سرودها و نیایش‌ها را به پیشگاه رودرا که دارنده‌ی کمال محکم است و بر ذات خویش است و تیرهای پر شتاب از آن اوست، ببرد. اوست عالم و فاتح که دارنده‌ی سلاح‌های بران است و تا کنون هیچ‌کس یارای غلبه بر او را نداشته.

۲ـ او در مقام خداوندی خویش به موجودات زمینی می‌اندیشد و از موضع سریر با شکوه سلطنت خود درباره‌ی موجودات آسمانی فکر می‌کند.

ای رودرا ، از سر رقبت و محبت راهی خانه‌های ما شو که ما با سرودهای خویش مقدمت را گرامی خواهیم داشت. (بیا و) همه بیماران خانواده‌های ما را

41. Jan Knappert, Indian Mythology, p. 210.

42. The Vedic Age p. 375

شفا عطا فرما.

۳ـ باشد که آذرخش (خشم) تو که درخشان و تابناک است و تو آن را (از کمان خویش) در آسمان‌ها رها کرده‌ای، و (حال) به جانب زمین در پرواز است، بی‌خطر از ما بگذرد. ای خداوند مهربان که دارنده‌ی هزار دارو هستی. به اخلاف و فرزندان ما آسیبی مرسان.

۴ـ ما را نمیران و ترکمان نیز مکن، و آنگاه که در غضب آیی کمند خشم را بر ما فرود میاور. (در عوض به ما) مرغزارهای زیبا (Barhishi برهیشی ـ این لفظ ممکن است با بهشت مرتبط باشد) و ما را در میان مردم، بلند مرتبه و سرافراز گردان. و ای خداوند، برکت پیوسته و حمایت دایمی خود را شامل حال ما ساز.[۴۳]

رودرا خدای پیش آریایی

بسیاری از محققین بر این عقیده‌اند که فرهنگ ودایی اساساً با فرهنگ موهنجودارو Mohenjodaro متفاوت بوده و نسبت به آن متأخر است.[۴۴]

آقای سرجان مارشال Sir John Marshal، بر اساس یکی از لوحه‌های کشف شده در حفاری‌های موهنجودارو ، اعلام داشت که آیین شیوا ـ پاشوپتی Siva_Pasupati که همان رودرا Rudra است، از فرهنگ موهنجودارو به آریاییان عهد ودایی به ارث رسده است.[۴۵]

معنی دیگر جمله فوق این است که رودرا اساساً یک خدای آریایی نیست و قدمت آن به پیش از مهاجرت اقوام آریایی به شبه قاره باز می‌گردد.

از سوی دیگر کلمه‌ی Rudra را که از ریشه *rud* است با لفظ انگلیسی *red*

43. Rg Veda, 7.46.1-4

44. Vedic Myth. first ed. Vol. 1, pp.

45. The Vedic Age, p. 207

به معنا قرمز مربوط دانسته‌اند.[۴۶] این معنا به اولین برداشت‌ها و تصورات موجود نسبت به علم لاهوت باز می‌گردد و آوای رعد از آثار تجلی خداوند بادهای سرخ به شمار می‌رفته‌اند.

بعضی از صاحبنظران، قدمت رودرا را به آثار و مهرهای یافت شده از تمدن دره‌ی سند باز می‌گردانند. یکی از این مهرهای یافت شده شخصی را در حالی‌که چهار جانور او را احاطه کرده‌اند نشان می‌دهند. نقش این مهر به همراه برخی از متون ودایی ارتباط رودرا را از کهن‌ترین ایام با حیوانات آشکار می‌سازد (تصویر شماره‌ی ۷۴). رودرا به عنوان پروردگار حیوانات، هم عنصر محافظ و هم عامل نابودی آنها به شمار می‌رفته است. او بیشتر از هر حیوانی با گاو نر که سمبل باران و حاصلخیزی است مربوط می‌شود. در آثار یافت شده در اکتشافات دره‌ی سند (خصوصاً در نقش مهرها) رودرا در وضع نشسته و حالت مراقبه‌ی مرتاض‌ها دیده می‌شود. همین هیأت است که نهایتاً موجب ارتباط و اتصال فرم مذکور (که غیر آریایی است) با فرم‌های شمایل‌های پس ودایی «رودرای زاهد» می‌گردد.[۴۷]

ویژگی‌های ظاهری رودرا در شمایل‌های متأخر نیز نظریه غیر آریایی بودن او را تأیید می‌کند. آریاییان به داشتن پوست‌های روشن شهرت داشته‌اند و هم امروز نیز اکثر برهمنان (کاهنان هندو) که از نژاد آریایی اصیل شمرده می‌شوند دارای پوست‌های سفید و چهره‌های زیبا می‌باشند، در صورتی‌که اقوام دراویدی Dravidian که بومیان اصیل شبه قاره هستند با پوست‌های تیره، بینی‌های نسبتاً پخ و موهای مجعد و مشکی، و جسم‌های نه چندان درشت و نیرومند، از دیگر ساکنین منطقه قابل تمیزاند. اکثر دراویدیان در ایالت‌های جنوبی هند به سر

۴۶. در انگلیسی کلمه Ruddy که از ریشه rud اخذ شده به معنای سرخرنگ آمده است.

47. Sukumari Bhattacharji, E. R. Vol. 12 p.p 481-2

می‌برند، جایی که پرستش شیوا (رودرا) بیش از مناطق دیگر هند رواج دارد. و شیوا ، بر خلاف اکثر خدایان آریایی که با جسمی تنومند و پوستی روشن یادآور خصایل ظاهری آریا نژادان هستند، پوستی تیره و قهوه‌ای رنگ و موهایی بافته و مجعد دارد. گر چه خداوند خشم و غضب و نابودی است لیکن ترکیب جسمی پهلوانان آریایی نژاد را ندارد و عموماً با جسمی ظریف و حتی زنانه در شمایل‌ها ظاهر می‌شود.

شاید بتوان خصایل منفی او، یعنی خشم و ویرانگری، و هراسی که در دل پرستندگان می‌افکند، را به نوع جهانبینی اقوام کهن و بدوی و مبانی پرستش و نیایش آنان نسبت داد. اصولاً در انسان بدوی، این خوف و ترس بوده که او را به پناه بردن به یک منبع قدرت وادار می‌کرده است، اگر چه همان منبع قدرت خود عامل این هراس‌ها باشد. او کلیه فجایع طبیعی و ویرانگر جهان اطرافش، مثل سیل و زلزله و طوفان و رعد و برق و...، را به غضب خدایان نسبت می‌داده و برای فرو نشاندن خشم خدایان به پیشگاه رب‌النوع مربوطه نیایش می‌کرده و قربانی پیشکش می‌نموده. برای او پیش‌گیری از خشم و غضب عین رحمانیت بوده و از این روست که خدایی به این قهاری و بی‌رحمی با صفت رحمانیت هم ستوده می‌شده است (تصویر شماره‌ی ۷۵).

ولی رودرا حتی در عهد ودایی هم، علی‌رغم تعدیل شخصیت، هویت اصلی خود را از دست نمی‌دهد و همواره یاد او با نوعی پرهیز و خوف همراه بوده، تا امید وصال.

این بینش در نوع نیایش‌ها هم تأثیر گذاشت. عموماً سنت نیایش چنین بوده که پیشکش‌های تقدیم شده به خدایان بر آتش مقدس (آگنی) عرضه می‌شده و او با شعله‌های رقصان و زیبای خود آن هدایا را به آسمان‌ها، محل اقامت خدایان، می‌برده است. ولی روش تقدیم نذور به درگاه رودرا متفاوت بوده و پیشکش‌های مربوط به او در کنار جاده‌ها و اماکن متروک رها می‌شده است.

تعداد اندک سرودهای ارائه شده در ریگودا\(در تنها چهار سرود ریگودا\از رودرا استمداد شده است.) خود از فرعی بودن او حکایت دارد. در متون بعدی چون سامهیتا\Samhitas و برهمانا\Brahmanas نیز به او اشاره شده است.

رودرا در ادبیات ودایی اغلب با آگنی Agni و سوما Soma مرتبط است. محل اقامت او قله‌ی کوه موجاوات Mount Mujavat بوده که بعدها از آن به عنوان قرارگاه سوما نیز یاد شده است. در یاجور ودا\Yajur veda آثاری از ارتباط و آمیختگی او با خدایان بومی به چشم می‌خورد، که انعکاس آمیختگی اقوام آریایی و غیر آرایی است. در این متن از او با صفات و عناوین منفی چون خداوند کلاهبرداران، دزدان، راهزنان و سارقین شبگرد یاد شده است.

نام‌های رودرا

در ادبیات متأخر ودایی ، رودرا با اسامی مختلفی نظیر بهاوا Bhava[۴۸] اوگرا Ugra[۴۹] مهادیوا Mahadeva[۵۰] و شیوا Siva ظاهر گردیده. بعضی از اسامی رودرا ، ریشه‌ی منطقه‌ای دارند ولی ریشه‌ی برخی دیگر مشخص نیست و احتمال می‌رود منشاء بومی و غیر ودایی داشته باشند، البته لفظ شیوا [۵۱] بیشتر اشاره به هویت این خدا در پس از عهد ودایی دارد و آنگاه که ترکیب رودرا ـ شیوا مطرح شود، معمولاً مجموعه‌ی تحولات شیوا از عهد ودایی تا ادوار بعد مراد است. از رودرا با نام ایشانا [۵۲] (پروردگار و پدر جهان) نیز یاد شده است.

۴۸. بهاوا به معنای وجود معرف رودرا به عنوان خداوند دانش و معرفت است.

۴۹. نام دیگر او در مقام Rudra-Siva.

۵۰. «مها» به معنای بزرگ و «دیو» به معنای خداست و جمعاً « مهادیو » (خدای بزرگ) برای حمد و ثنای رودرا به کار می‌رود.

۵۱. شیوا به معنای لطیف و مهربان است.

52. Isana

منتسبین به رودرا

پریشنی [۵۳]:

پریشنی نام همسر رودرا است. این لفظ به معنی مشک آب است که به وضوح بر ارتباط او با آب باران دلالت دارد (تصویر شماره‌ی ۷۶). این مفهوم، اشارات ریگ‌ودا را به رودرا به عنوان فرود آورنده‌ی باران باروری و حاصلخیزی تقویت می‌کند. پریشنی را گاوی توصیف کرده‌اند که سمبل ابرهای فربه و مواج و آبستن باران است.

ماروت‌ها:

ماروت‌ها خدایان طوفان و باد هستند. پدر این گروه از خدایان رودرا و مادرشان پریشنی است لفظ ماروت [۵۴] از ریشه‌ی *mr* است و با لفظ فارسی «مرگ» و «مردن» هم‌ریشه و هم‌معنی است. این امر ارتباط آیین پرستش رودرا را با یاما [۵۵] (خدای مرگ) و نیررتی [۵۶] (الهه‌ی تاریکی) توجیه می‌کند.

رودرانی [۵۷]:

همسر رودرا ، در اواخر عهد ودایی ، رودرانی یا میدهوشی [۵۸] نام دارد و او هم با چکاندن قطرات باروری مرتبط است. دارا بودن قوه‌ی باروری که در بسیاری از متون، به عنوان صفت شیوا به آن اشاره شده است در نهایت به تقدس سمبل آلت

53. Prisni

54. Maruts

55. Yama

56. Nirrti

57. Rudrani

58. Midhusi

تناسلی شیوا [۵۹] انجامید (تصویر شماره‌ی ۷۷) و رفته رفته این آیین در علم‌الاساطیر متأخر به کلی جایگزین پرستش شمایل‌های انسانگونه antropomorphic شیوا گشت.

ظاهر رودرا

رودرا موهای بافته شده و پوست قهوه‌ای رنگ دارد.[۶۰] او خود را به زیورهایی از طلا و گردنبندی با شکوه به نام نیشکا[۶۱] می‌آراید. او سیمایی مخوف دارد (تصویر شماره‌ی ۷۸) و او را «گاو نر»[۶۲] و یا «گراز سرخ»[۶۳] آسمان‌ها لقب داده‌اند.

ریگ‌ودا\ رودرا را خدایی خوش پوش توصیف می‌کند که در حال به دست داشتن تیر و کمان، بر ارابه‌ای سوار است و با سرعت به پیش می‌راند. توصیف اخیر در جهت دفع و یا تعدیل صفت ویرانگری و غضب رودرا است.

59. Siva-lingam

۶۰. این ویژگی ظاهری متعلق به نژاد دراویدی است که بومیان اصلی منطقه‌ی شبه قاره را تشکیل می‌دهند و پیش از مهاجرت اقوام آریایی به هند، در این سرزمین می‌زیسته‌اند، امروز نیز اکثر ساکنین ایالت‌های جنوبی هند و جزیره‌ی سریلانکا را دراویدیان تشکیل می‌دهند.

61. Niska

62. Bull

63. Ruddy Boar

وایو ـ واتا

Vayu_Vata

وایو و واتا دو نام هستند که معمولاً مستقل یا با هم استفاده می‌شوند و مراد از آن نیروی «باد» است. اگر بخواهیم قدری دقیق‌تر مورد استفاده‌ی این دو لفظ را بررسی کنیم می‌توانیم بگوییم که وایو عموماً به نیروی برتری که تجسم قوای باد در قالب یک رب‌النوع است، اطلاق می‌شود، و واتا معرف عنصر باد است.

وایو معادل آیولوس Aiolos در علم‌الاساطیر یونان است. وایو را عموماً در حالت جلوس بر ارابه‌ای که توسط چند آهو در پهنه‌ی آسمان به حرکت درآمده تصویر می‌کنند.

وایو پوستی سفید دارد که حکایت از ریشه‌ی آریایی او می‌کند. وی گاهی در نقش ارابه‌ران ایندرا (خدای طوفان) ظاهر می‌شود در حالی‌که هدایت ارابه‌ی زرینی را با هزار اسب سرخرنگ به عهده دارد. او خدای «نسیم» breeze و نفس breath است، و هم اوست که حیات انسان‌ها و حیوان‌ها به او وابسته است و به خاطر همین نعمت مورد ستایش و پرستش قرار می‌گیرد.

وایو پدر هانومان [۶۴] و همچنین پدر بهیما [۶۵] شاهزاده پاندوا [۶۶] است. وی میله‌ای به دست دارد که با تحرک آن اسب‌ها را به پیش می‌راند. او بر نواحی شمال غربی، جایی که بادهای خنک کوهستانی از آن‌جا به سرزمین هند می‌وزند حکم می‌راند. وایو طبیعتی ناآرام و پرخاشگر دارد و همواره با بی‌تابی در حال کش و تاب و حرکت و سفر است.

قدرت او بی‌حد و وصف است. می‌گویند روزی وایو از دست اوامر ایندرا به تنگ آمده و عاصی می‌شود. غضبناک و زوزه‌کشان بر قله‌ی کوه مِرو [۶۷] می‌وزد، با جسم قدرتمند خود، قله‌ی کوه را می‌شکند و آن را به دریا می‌افکند، و جزیره‌ی سریلانکا در نتیجه‌ی همین عمل وایو به وجود می‌آید.[۶۸]

در مهابهارات از وایو به عنوان دم و نفس عالم هستی و روح Spirit جهان و نیروی محرکه‌ی حیات یاد شده است.[۶۹]

وایو جوهر آوا و جان سخن گفتن نیز هست. لفظ Vac به معنای آوا به او منتسب است و واژه‌ی وایو، از ریشه‌ی Va به معنای دمیدن اخذ گردیده است.

وایو دوست و یار آتش و عطر و نوازش است و با گردش در فضای خانه‌ی خدایان، همه نوع احساس را در آنان بیدار می‌کند.[۷۰]

او فرزند چهار جهت فضا است و از نفس پروشا [۷۱] (فرد کیهانی) پدید آمده

۶۴. هانومان Hanuman شخصیت میمون و قهرمان حماسه‌ی راماین است که به علت خدماتی که به «رام» در جنگش با راون اهریمن انجام داد به مرتبه‌ی خدایی ارتقا یافت.

۶۵. بهیما Behima دومین برادر از مجموعه‌ی پنج برادر «پاندوان» است که به جنگجویی و استفاده از گرز شهرت داشته است.

66. Pandava

67. Mount Meru

68. The Vedic Age p. 377

69. Mahabharata 12.328.35

70. Ibid. 12.8418

است. «وقتی وایوی نیرومند آمد، من او را با تمام نیرویم نگاه داشتم، چه او به راحتی و سادگی، درختان و کوهها و همه چیز را درهم می‌شکند. قدرت هیچ موجودی با توان او قابل قیاس نیست. دارنده‌ی آذرخش (Indra)، فرمانروای مردگان (Yama)، پروردگار ثروت (Kubera) و خداوندگار آب‌ها (Varuna) طاقت ایستادن در برابر او را ندارند. «و تو ای درخت، بدان که طاقتی به مراتب کم‌تر از ایشان داری!»[۷۲]

نام‌های وایو

وایو با اسامی مختلف چون واتا (Vata) به معنای سرگردان[۷۳] ، ماروت (Marut) به معنای «آنکه بدون آن شخص بمیرد»، آنیلا (Anila) به معنای «آنکه به اتکای او شخص زندگی می‌کند»، و پاوانا (Pavana) به معنای «پاک کننده» آمده است. در این میان سه نام وایو ، واتا و ماروت معرف جنبه‌ی مخرب و ویرانگر اوست و دو نام اخیر به صفات رحمت او متوجه است.[۷۴]

آپاه Apah

آپاه از الفاظی است که با لفظ پهلوی apo که در اوستا آمده هم‌ریشه و با لفظ فارسی «آب» ارتباط دارد. آپاه به معنی «آب‌ها» است. البته در این‌جا منظور از آب‌ها، صرفاً و منحصراً نهرها و رودخانه‌ها نیست، بلکه اشاره به آب‌های کیهانی نیز هست. آب‌هایی که چون اثیر ، در میان ستارگان و اجرام آسمانی روان است و بستری است برای حرکت سیارات در مسیر منطقة البروج. به عبارت

→71. Purusa

72. Mahabharata 12.528

۷۳. Ibid 1.5908 و همچنین Ibid 3.11914.

74. Hindu Polytheism p. 91

دیگر آپاه خونی است که در سیستم وجودی کیهان Cosmos در جریان است.

در اسطوره‌ی جنگ ایندرا و وریترا ، جایی که اشاره به بلعیدن آب‌های جهان توسط اژدهای مخوف (وریترا) دارد، منظور از «آب‌ها» همان آپاه بوده که در نتیجه‌ی بلعیده شدن او، کل نظام تحرک اجسام در بستر خود مختل گشته و زمین در آستانه‌ی هلاک قرار گرفته است. آپاه در ضمن با آب حیات و عصاره‌ی جاودانگی که ایندرا به آن اعتیاد دارد مربوط است و این نکته در سرود ستایش آپاه در ریگ‌ودا\چنین آمده:

۱ـ «ای آپاه باشد که ما امروز از امواج رزق و نیروبخش تو به چنان خالصی و پاکی برسیم که پاکان و پاکدامنان گذشته، (با توصل به آن) شراب مخصوص ایندرا را، که زلال و پاک و سرشار از حلاوت و روغن‌های صاف و روان بود، می‌ساختند.

۲ـ بگذار تا فرزند طوفان‌ها که سریع‌السیر است، آن موج سرشار از حلاوت را حفظ کند این آپاه ،

و آن موجب خشنودی ایندرا و واسو خواهد گشت؛ بگذار تا (نعمت جاریه تو) امروز به ما پاکدامنان برسد.

۳ـ آن الهه‌های شادمانی فطری، که پاک کننده‌ی هر چیز از (آلودگی) هستند و در راه خدایان در سیر و حرکتند.

هرگز قوانین ایندرا را نقض نمی‌کنند. این پیشکش (قربانی) را به رودخانه‌ها عرضه دارید.

۴ـ آنها را که سوریا (خورشید) با اشعه‌ی درخشان خویش جذب کرده و ایندرا معبری برای سیرشان حفر نموده است.

بگذارید تا این رودخانه‌ها زمین‌های فراخ و آزادی به ما عطا نمایند.

شما ای خدایان با برکت، از ما پیوسته محافظت فرمایید.[۷۵]

اپام نپات

Apam_napat

از خدایان بسیار فرعی وداهااست که ریشه مشترک هند و آریایی دارد و در اوستا هم از خدایی به همین نام یاد شده است.[76]

این لفظ به معنیِ فرزند آبها است. چون تولد آگنی را هم از آب‌ها دانسته‌اند گاهی این دو شخصیت هویت مشترکی می‌یابند. او در آب متولد شده و در آب سکنی دارد. از این جهت می‌توان او (آپام نپات) و چند رب‌النوع دیگر به نام‌ها آپام ـ ناپتری Apam_naptri، آپام گربا Apam_garbha، اپوناپتری Apo_naptri را که همگی به آب منسب بوده و گاه این اسامی را القاب آگنی (آتش) دانسته‌اند،

—۷۵. Reg Veda, 7.47.1.4 آیه‌ی چهارم این سرود به واسطه بودن آب‌ها در سه اقلیم هستی (آسمان، فضای میانه و زمین) اشاره دارد. پرستندگان و نیایشگران از زمین دعا می‌کنند، سوریا (خورشید) در آسمان است و ایندرا در حد واسط، در فضای میانه مسکن داد. و آب‌ها که منشاء حاصلخیزی هستند و «زمین‌های فراخ» و «برکت» به اتکاء آنها حاصل می‌شوند، در سه اقلیم سیر می‌نمایند.

76. The Vedic Age, p. 226

در ردیف خدایان زمینی نیز دانست. از سرودهای ریگودا[1] در خصوص این خدا می‌توان دریافت که او با رحمت و برکت و حاصلخیزی مرتبط است.

او پسری جوان است و دختران زیباروی همواره دلباخته‌ی او و بر گرد او هستند:

۲ـ ... پسر مهربان آب‌ها به عظمت پروردگار همه چیز را به وجود آورده است...

۴ـ دختران جوان در پیرامون او می‌ایستند، و او را فروزان و درخشان می‌سازند... ۷ـ او در خانه‌ی خویش گاوهای شیرده دارد، اوست که آب حیات خدایان را فراوان می‌سازد، و گوشت‌های نیکو می‌خورد. آپام نپات نیروی خویش را از آب‌ها می‌ستاند و برای پرستنده‌ی خویش به درخشش در می‌آید تا گنج‌ها به او ارزانی دارد.

۸ـ اوست که در آب‌ها، با عظمت الهی و صفا و پاکی خود در گستره‌ای پهناور می‌درخشد و او مطیع قانون جاویدان است.

جهان‌های دیگر به حقیقت از او نشئت گرفته‌اند و گیاهان و ثمرات آنها همه از وجود او رسته‌اند.

۹ـ آپام نپات برخاسته و با جامه‌ای از نور در میان ابرهای پیچ در پیچ اوج گرفته...

۱۳ـ گاو نر نطفه حیات خویش را در میان آنها نهاده است، او چون کودکی شیر آنها را می‌نوشد، و آنها او را می‌بوسند.

او، آپام نپات ،... در این جا در بدن دیگری وارد شده است.

۱۴ـ هنگامی که او در این جا در والاترین موضع خویش سکنی دارد با اشعه فناناپذیری درخشیدن می‌گیرد.

آب‌ها روغن می‌آورند تا فرزند خود را غذا بخشند، آن نوجوانان در اطراف او طواف می‌کنند.»[۷۷]

البته نام خدایان فرعی دیگری چون تریتا و آپتیا Trita Aptia، ماتریشوان Matarisvan، اهی بودهنیا Ahi Budhnia و آجاآکاپاد Aja Ekapad[78] نیز در حد اشارات جزئی تحت بخش خدایان ودائی فضای میانه در متون ذکر گردیده است ولی توصیفی در شرح وظایف و شمایل‌های احتمالی مربوط به آنان در مراجعی که بنده دیده‌ام نیامده است.

۷۷. منتخبی از Rg Veda, 2.35 در آیات فوق اشاره‌ی قوی به قدرت رویش و باروری است.

نزول نطفه‌ی حیات از گاو نر آسمان‌ها (که شاید بتوان آن را با ایندرا منطبق دانست) به صورت قطرات حیاتبخش باران به زمین، و سیر حرکت آن در جسم آب‌ها که موجب رویش و حاصلخیزی می‌شوند و جانوران و انسان‌ها از آن نیرو می‌گیرند. این نیرو که در جسم همنوع کاشته می‌شود تا سیر رویش منقطع نگردد، به زیبایی در سرود فوق آمده است. خصوصاً دقت شود به آیات ۱۳ و ۱۴.

78. Reg Veda

تصاویر



تصویر شماره‌ی ۱ (ص ۳۷ متن). نقش برجسته سنگی طاق بستان. مراسم اعطای منصب به اردشیر دوم (۳۸۳-۳۷۹ میلادی). در سمت چپ میترا بر روی گل مقدس نیلوفر آبی ایستاده است و شعاع‌های نور اطراف سرش از مقام الهی او حکایت می‌کند.

۱



تصویر شماره‌ی ۲ (ص ۳۷ متن). ایزد مهر، هنگام زایش از سنگ، مشعلی در دست چپ دارد که نشانه‌ی روشنی‌یِ
ایزدی‌ست و دشنه‌یی در دست راست دارد که نشانه‌ی زورمندی‌ست و با آن گاو نر را می‌کشد، موزه‌ی رومی ـ کلن.



تصویر شماره‌ی ۳ (ص ۳۷ متن). ایزد مهر هنگام زایش از سنگ، یک دسته خوشه‌ی گندم در دست چپ و یک دشنه در دست راست دارد. این تندیس در سال ۱۹۶۳ در مهرابه‌ای نزدیک کاتدرال کلن کشف شد، موزه‌ی رومی ـ کلن.



تصویر شماره‌ی ۴ (ص ۳۸ متن). تصویر میترا هنگام قربانی کردن گاو. موجودات و اشکال اطراف میترا هر یک نمادی از عناصر طبیعت و گردش زمان هستند.



تصویر شماره‌ی ۵ (ص ۳۹ متن). شمایل سنگی وارونا ـ خداوند قانون و موازین ـ در حیطه‌ی فرمانروایی. معبد براهمش وارا (Brahmesvara)، قرن ۱۲ میلادی.

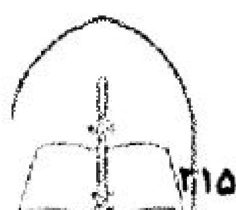


تصویر شماره‌ی ۶ (ص ۴۵ متن). پیکره‌ی ماکارا (Makara) جانور اسطوره‌ای محافظ اعماق دریا، قرن ۱۲ میلادی، هالبید (Halebid).



تصویر شماره‌ی ۷ (ص ۴۸ متن). آتشدان مراسم قربانی (Yagya) در عهد ودایی. این آتشدان براساس مدل اصلی برای مناسک قربانی در ایالت مهاراشترا (هند) ساخته شده است.

تصویر شماره‌ی ۸ (ص ۴۸ متن). طرح قربانگاه آتش (Yajna). قرن ۱۸ میلادی، جوهر و رنگ روی کاغذ. این طرح به منظور مشخص نمودن جزئیات قربانگاه برای اجرای دقیق مناسک، در ایالت راجستان ترسیم شده است.





تصویر شماره‌ی ۹ (ص ۵۲ متن). واجرا، اسلحه‌ی ایندرا که توسط تواشتری ساخته می‌شود. واجرا (Vajra) به معنای آذرخش است. واجرا بعدها در سنت دینی بودایی نیز ظاهر گشت و جایگاه مهمی را در آثار هنری بودایی به خود اختصاص داد.

تصویر شماره‌ی ۱۰ (ص ۵۰ ص). شمایل سنگی سوریا (Surya)، سبک هویشالا (Hoyshala)، قرن ۱۳ میلادی.





تصویر شماره‌ی ۱۱ (ص ۶۰ متن). **شمایل سنگی سوریا (خدای خورشید) و همراهانش از یکی از معابد خاجوراهو، که** اکنون در موزه‌ی جاردین **(Jardine) نگهداری می‌شود.**



تصویر شماره‌ی ۱۲ (ص ۶۵ متن). چرخ ارابه‌ی پرنده‌ی خدای خورشید (سوریا) سنگ، از معبد کورناک (konarak) در ایالت اوریسا (Orissa).



تصویر شماره‌ی ۱۱۴ (۱/۰۶ متر). شمایل سنگی سوریا (خدای خورشید)، از ایالت اوریسا، قرن سیزده میلادی.
در این تندیس دو گل نیلوفر شکفته در دو دست سوریا قرار دارد که از ارج و منزلت این رب‌النوع ـ که همه چیز به نور او حیات می‌یابد و رشد می‌کند ـ حکایت دارد.

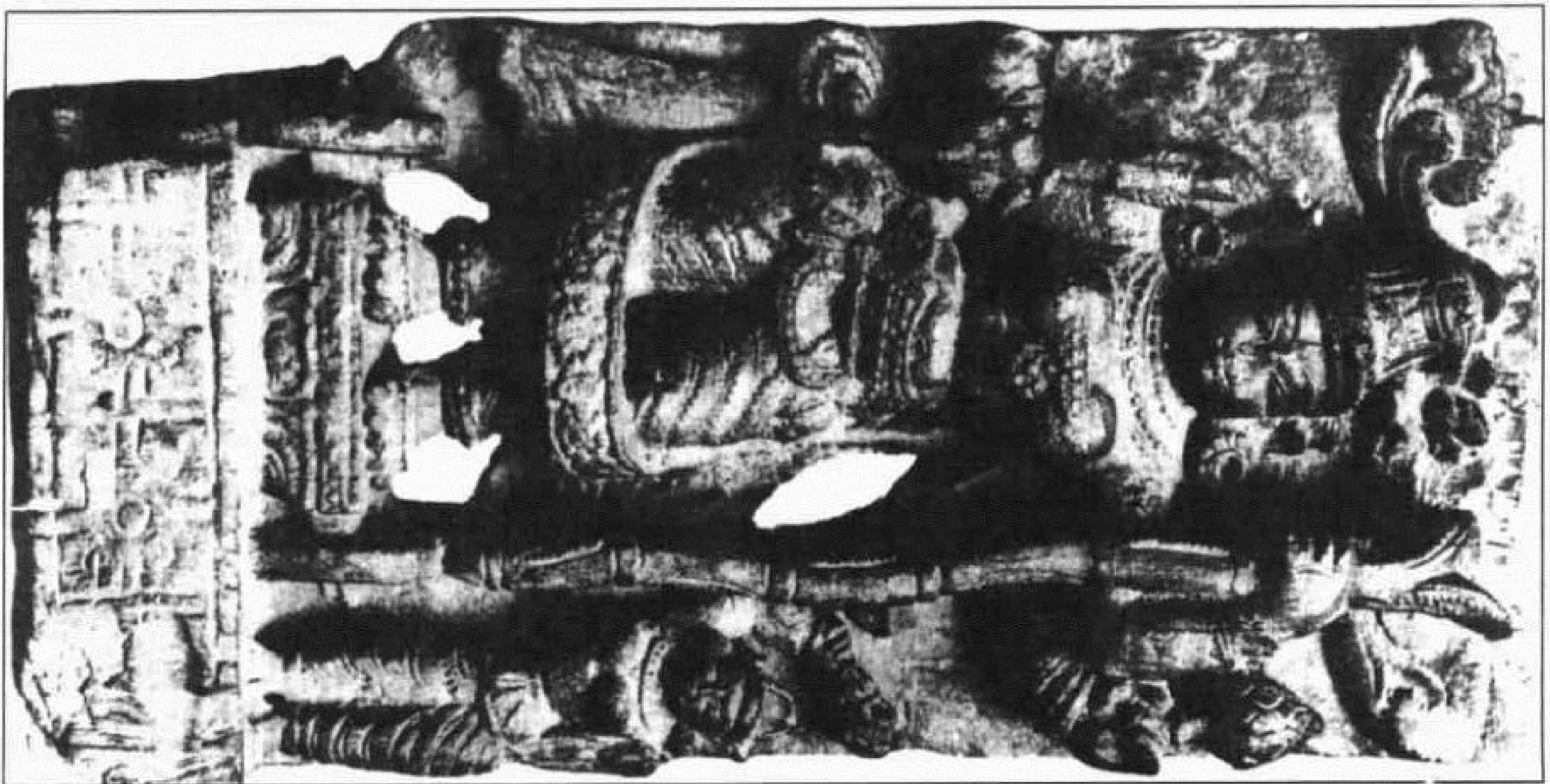


تصویر شماره‌ی ۱۴ (ص ۶۸ متن). شیوا (رب‌النوع نابودی) در حالی که نیزه‌ی سه شاخ خود را بر دوش نهاده. او گردنبندی از جمجمه‌ی انسان‌ها به گردن دارد که معرف صفت ویرانگری اوست. شیوا در این نقاشی همراه با سگش (واهانا Vahana) در قالب زاهدی دوره‌گرد تصویر شده است. این نقاشی بخشی از یک آلبوم مربوط به تانجور (هند جنوبی) است که در سال ۱۸۲۰ بر روی کاغذی اروپایی به ترسیم درآمده است.



تصویر شماره‌ی ۱۵ (ص ۶۸ متن). تندیس کارتیکیا (Karttikeya) با شش سر، سوار بر پرنده‌ای افسانه‌ای، در حالی که د
همسرش در دو سوی او همچون دو محافظ ایستاده‌اند. در دست راست کارتیکیا نیزه‌ی کوتاه و پرنده‌ای قرار دارد که سلا
خاص اوست.

تصویر شماره‌ی ۶ ۱ م. × ۶۹ متر. شمایل اوشاس، خدابانوی سحرگاه عهد ودایی، چوب، هند جنوبی. اوشاش الهه‌ای همیشه جوان، زیبا و مهربان است که هر صبحگاه چشمان همگان را با زیبایی خود خیره می‌سازد.





تصویر شماره‌ی ۱۷ (ص ۶۹ متن). شمایل سنگی ویشنو، متعلق به قرن یازده میلادی، هند شرقی، از موزه‌ی ملی دهلی.



تصویر شماره‌ی ۱۸ (ص ۱۰۲ متن). جسم ویشنو، آرمیده بر ششا (بستر ویشنو). در آغاز هر دوره‌ی اساطیری گل نیلوفری از ناف ویشنو می‌روید. از این گل برهمای جهان‌آفرین زاده می‌شود تا جهان را خلق کند.
نقاشی مکتب کانگرا (Kangra school)، قرن هجدهم میلادی، گواش روی کاغذ.



تصویر شماره‌ی ۱۹ (ص ۷۴ متن). شمایل سنگی برهما (جهان‌آفرین)، نشسته بر روی تختی مبارک از نیلوفر آبی. هند جنوبی، قرن ۱۰ـ۱۱ میلادی.

برهما عموماً با ۳ یا ۴ سر نمایش داده می‌شود که معرفِ اشراف او به جهات جغرافیایی و تسلطش بر کل عالم خلقت است.



تصویر شماره‌ی ۲۰ (ص ۷۵ متن). شمایل مفرغین شیوا در هیأت ناتراج (Nataraja) به معنی سلطان رقص. هند جنوبی، قرن دهم میلادی.

در پایان هر دوره‌ی اساطیری، زمانی که هستی سرشار از پلیدی و ناپاکی است، شیوا رقصی ویرانگر را آغاز می‌کند که از شعله‌های سوزانده‌ی آن همه چیز نابود می‌گردد. این نابودی، زمینه را برای ظهور دوباره‌ی هستی در بستری پاک مهیا می‌سازد. هاله‌ی پیرامون شیوا معرف سلطه‌ی او بر گردونه‌ی زمان است و شعله‌های برخاسته از آن نمایانگر صفت ویرانگری شیوا است. اهریمنی که زیر پای شیوا لگدکوب شده است، مظهر شکست قوای اهریمنی در برابر نیروهای یزدانی است.



تصویر شماره‌ی ۲۱ (ص ۷۹ متن). پیکره‌ی سنگی ویشنو آرمیده بر جسم بی‌پایان شِشا، در پایان یک دوره‌ی اساطیری. از معبد داس اواتارا، دئوگر Deogarh (هند مرکزی)، قرن هفتم میلادی.

تصویر شماره‌ی [illegible] تندیس سنگی گارودا مرکب قدرتمند ویشنو. اثری از ایالت اوریسا (هند). قرن سیزدهم میلادی.



تصویر شماره‌ی ۲۳ (ص ۸۱ متن). تصویر گارودا در حالی که بر پشت خود کریشنا و محبوبه‌اش رادا را حمل می‌کند. رنگ روی کاغذ، مکتب بوندی (Bundi School)، قرن ۱۸ میلادی.



تصویر شماره‌ی ۲۴ (ص ۸۳ متن). نقش برجسته‌ی لکشمی (همسر ویشنو) به عنوان الهه باروری و حاصل‌خیزی. در حالی که غنچه‌ها و گل‌های مقدس نیلوفر او را احاطه کرده‌اند. سنگ، قرن دوم پیش از میلاد، بهارهوت (Bharhut)



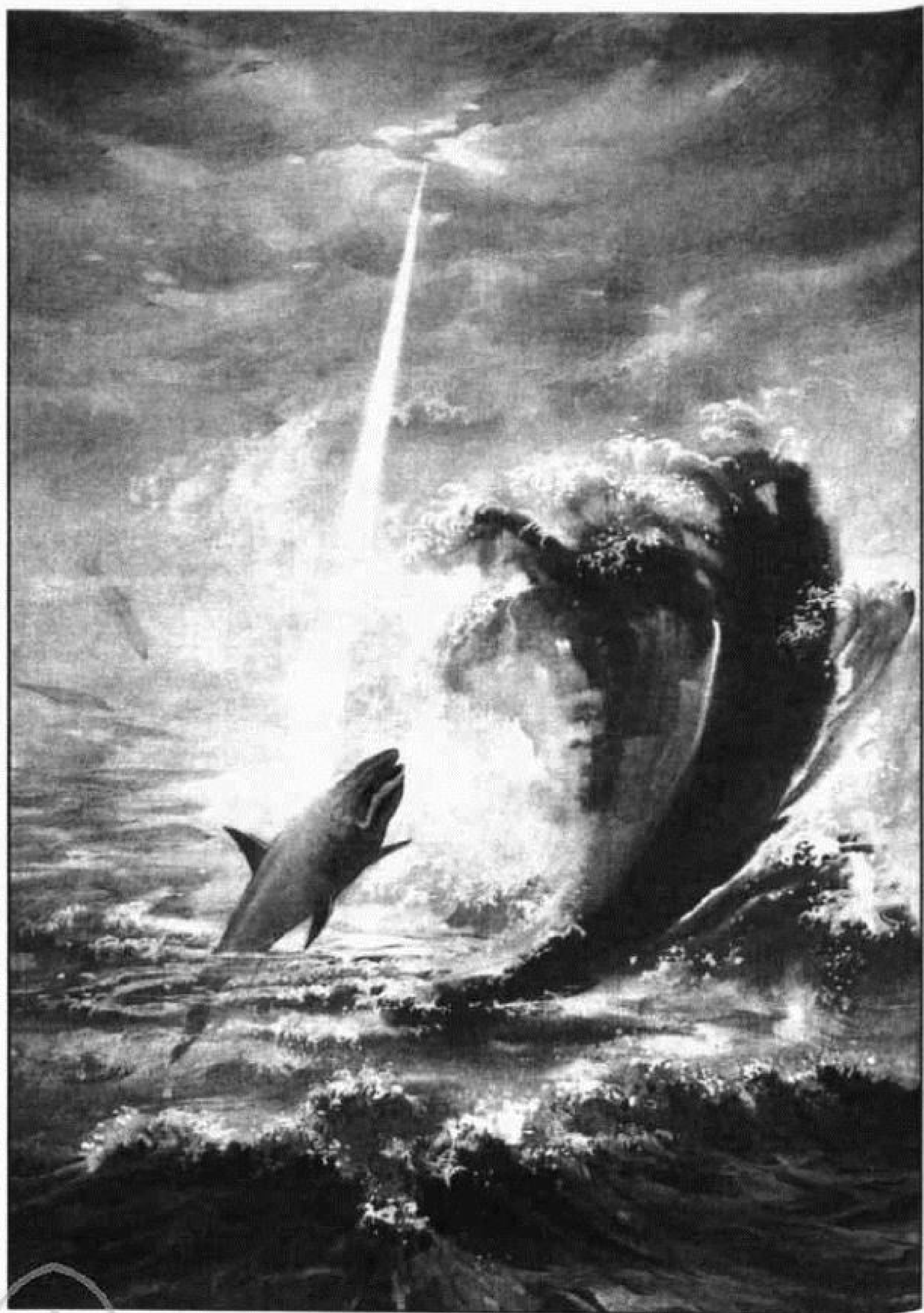
تصویر شماره‌ی ۲۵ (ص ۸۴ متن). لکشمی نارایان ـ (Laxmi - Narayana) نقاشی معاصر از ویشنو، خدای محافظ (نارایانا) در کنار همسرش لکشمی.



تصویر شماره‌ی ۲۶ (ص ۸۵ متن). شمایل ایستاده‌ی ویشنو. سنگ، متعلق به ۱۱۴۷ میلادی. کشف شده از منطقه‌ی مهرولی (Mehrauli) نزدیک دهلی. موزه‌ی ملی هند. دهلی نو.



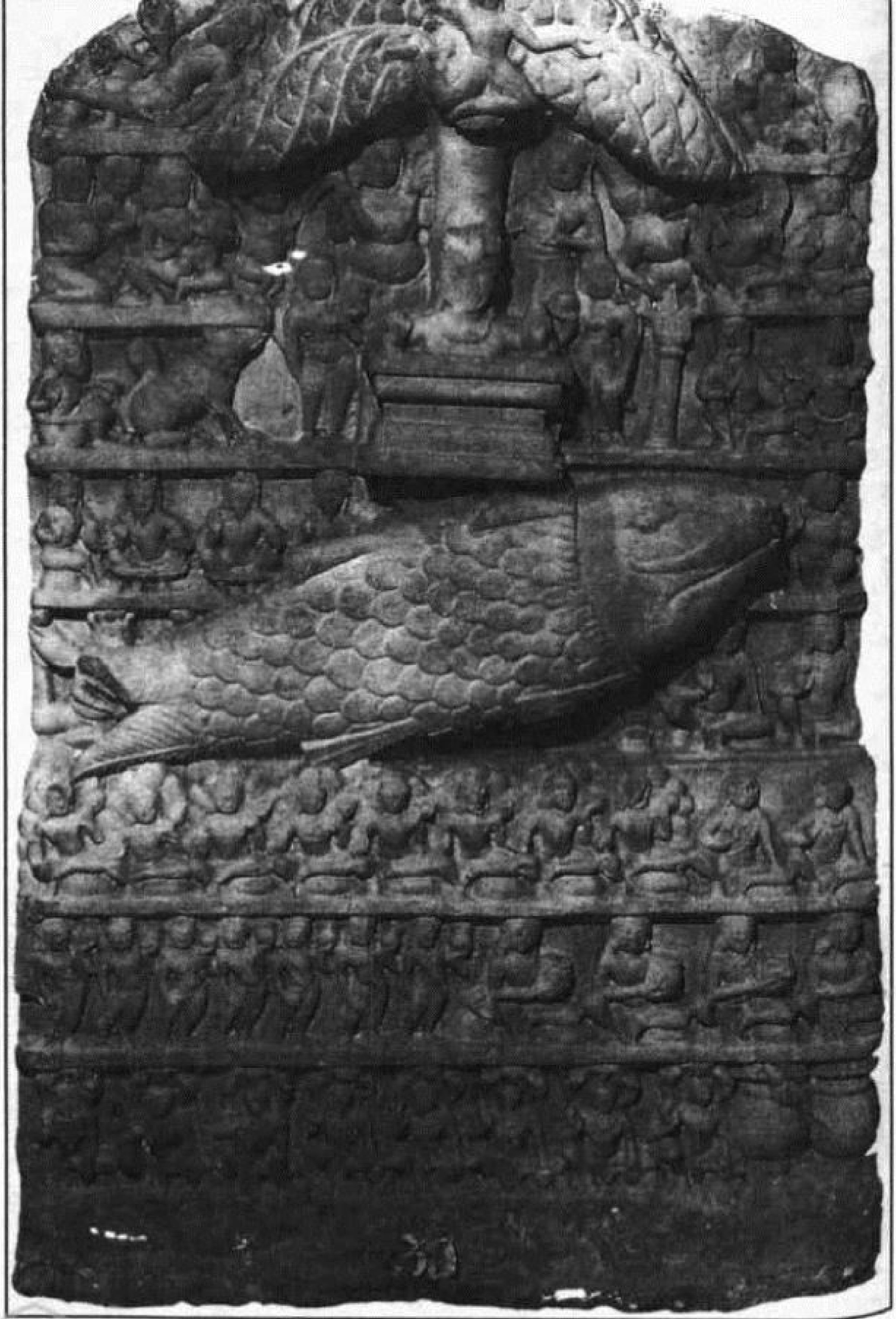
تصویر شماره‌ی ۲۷ (ص ۹۸ متن). ویشنو و دِه آوتار او که به ترتیب جهت گردش عقربه‌های ساعت از پایین عبارتند از: ماهی ـ لاک‌پشت ـ گراز ـ انسان شیر ـ کوتوله ـ رام تبر به دست ـ رامچندر ـ کریشنا ـ بردا ـ کالکی



تصویر شماره‌ی ۲۸ (ص ۱۰۶ متن). ماتسیا (ماهی)، آوَتار اول ویشنو



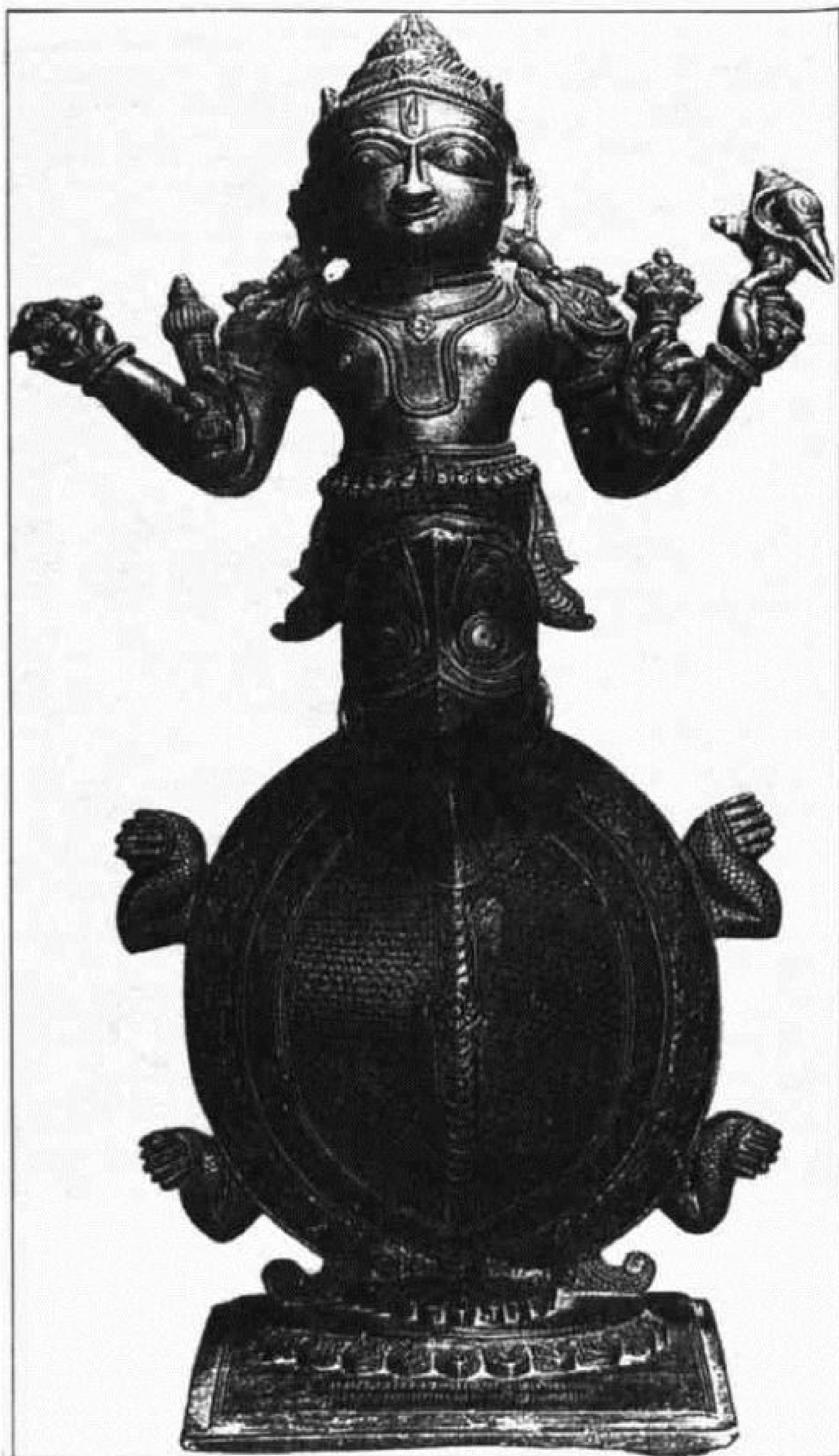
تصویر شماره‌ی ۱۹ (رک ص ۱۰۶ متن). ویشنو در اولین تجلی زمینی خود در هیأت ماتسیا (Matsya). نقاشی روی کاغذ، پاهاری (Pahari) قرن هجده میلادی.



تصویر شماره‌ی ۳۰ (ص ۱۰۷ متن). نقش برجسته‌ای از اولین اوتار ویشنو (ماتسیا)، هند مرکزی، سنگ، قرن نهم میلادی. در این اثر زیبا، عظمت ماتسیا در رابطه با داستان زیبای نجات آفرینش (داستان منو و ماتسیا) به خوبی به نمایش درآمده. پرستشگاه مقدسی، که ماتسیا بر پشت خود حمل می‌کند نمادی از نجات جوهره‌ی آفرینش (دارما) است.



تصویر شماره‌ی ۳۱ (ص ۱۰۸ متن). کورما (لاک‌پشت)، اوتار دوم ویشنو.



تصویر شماره‌ی ۳۲ (ص ۱۰۲ متن): تندیس کورما (لاک‌پشت)، تجلی دوم ویشنو، ۱۸۰۱ میلادی، از بمبئی یا گجرات.



تصویر شماره‌ی ۳۳ (ص ۱۰۹ متن). به تلاطم درآوردن اقیانوس شیری با تکیه بر کورما (تجلی دوم ویشنو). نقاشی رنگ کاغذ، قرن ۱۸ یا ۱۹ از ایالت مهاراشترا.

در این تصویر، اهریمنان در سمت راست، و ایزدان در سمت چپِ ستون وسطی (که چیزی جز کوه مندرا نیست) ایستاده‌اند، و این کوه را با استفاده از جسم مار (مانند طناب) به این سو و آن سو می‌کشند. در اثر این تلاطم، هستی که در عمق آب به ناپدید گشته ـ چون کره که در اثر حرکت مشک بر سطح دوغ ظاهر می‌شود ـ به سطح آب می‌آید و از مرتبه خفا به تجلی می‌رسد.



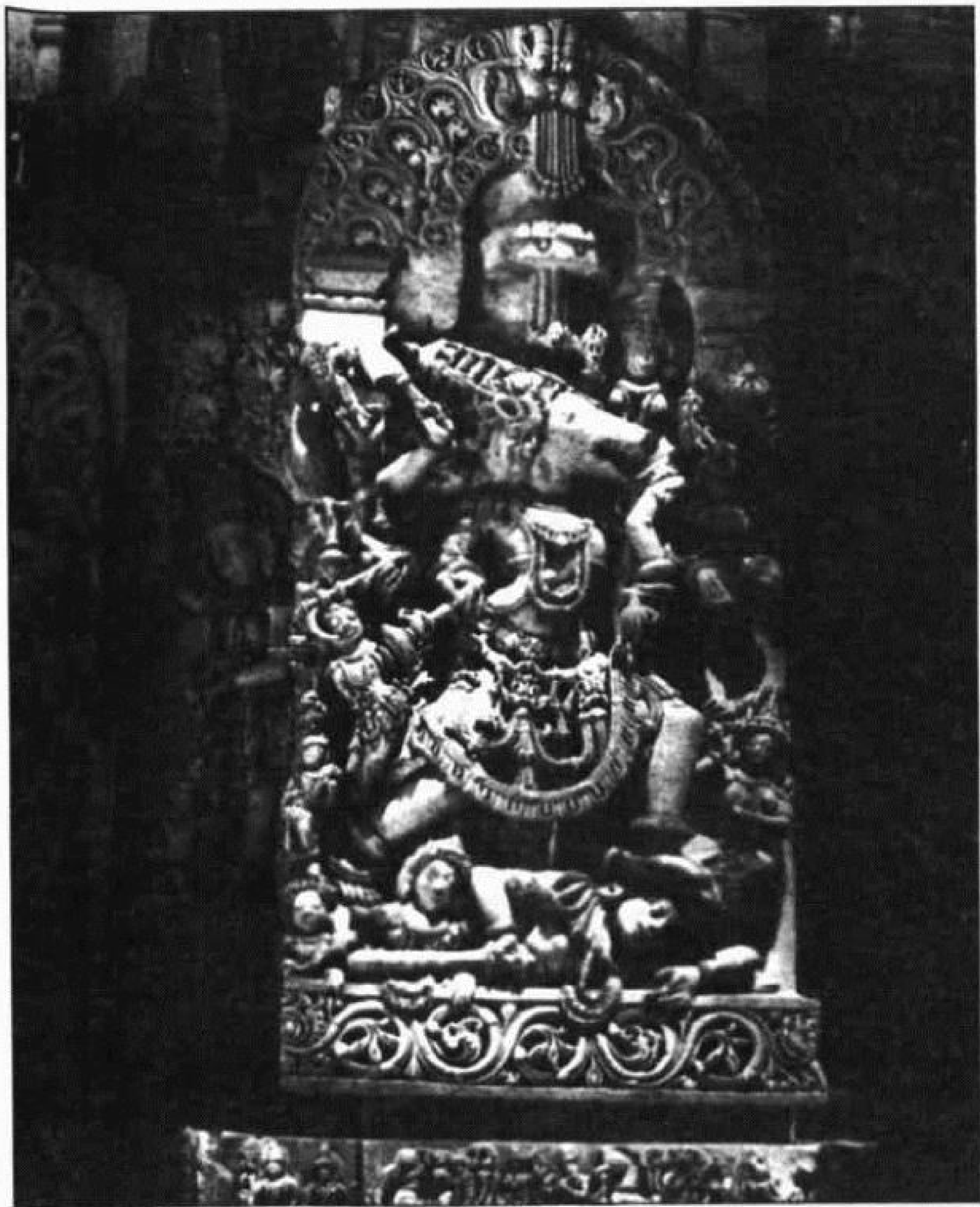
تصویر شماره‌ی ۳۴ (ص ۱۱۰ متن). واراها (گراز)، اوتار سوم ویشنو



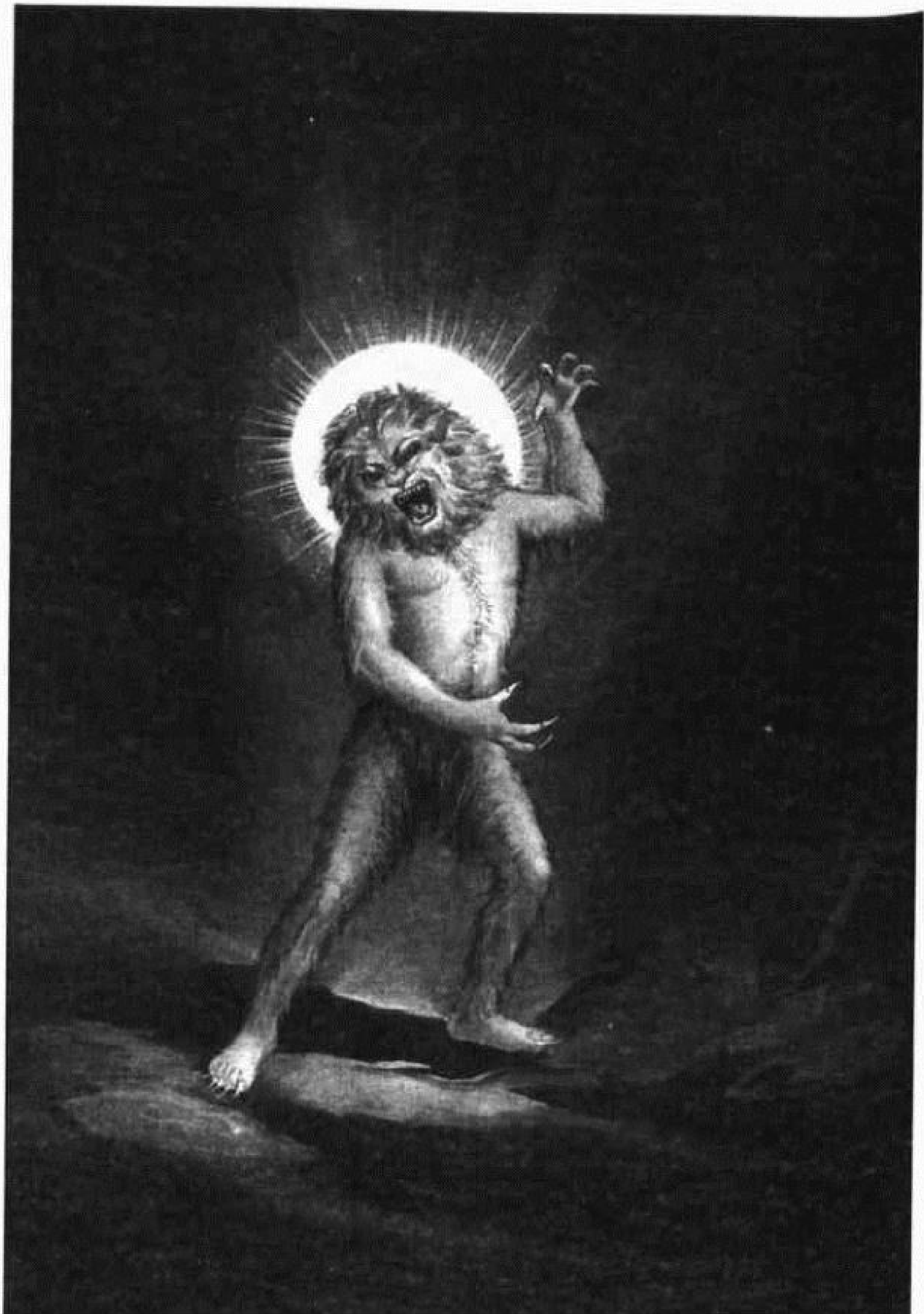
تصویر شماره‌ی ۳۵ (ص ۱۱۰ متن) واراها (گراز)، تجلی سوم ویشنو، با آرواره‌ی قدرتمندش زمین را از جنگ اهریمنان نجات می‌دهد. گواش روی کاغذ، از کامبا (Chamba)، ۱۷۲۰ میلادی.



تصویر شماره‌ی ۳۶ (ص ۱۱۰ متن). مجسمه سنگی واراها (گراز)، تجلی سوم ویشنو از موزه‌ی کامبا (Chamba)



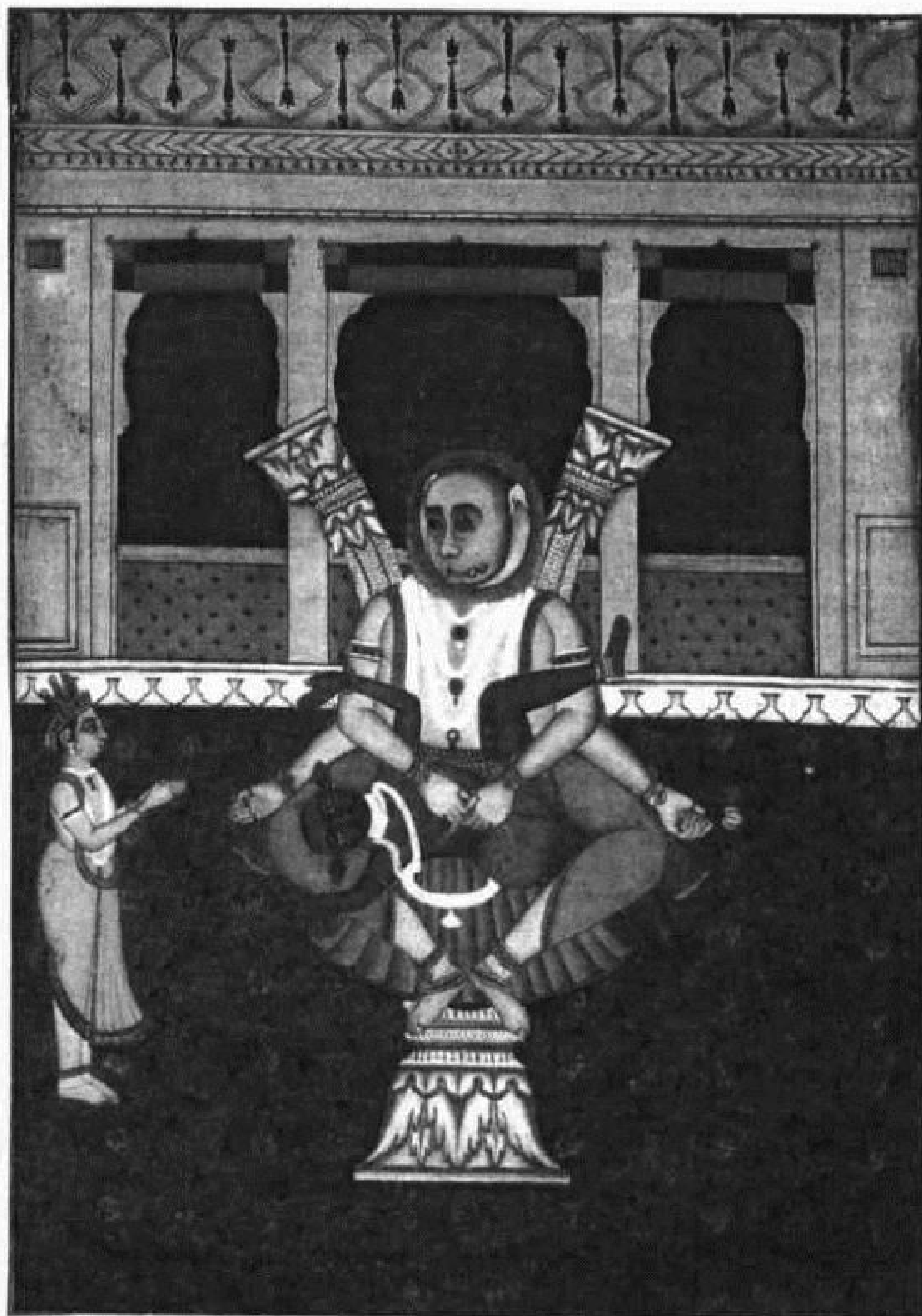
تصویر شماره‌ی ۳۷ (ص ۱۱۰ متن). شمایل سنگی واراها (اوتار سوم ویشنو) از معبد هویسالیشوار **(Hoisalishwar)** - میسور



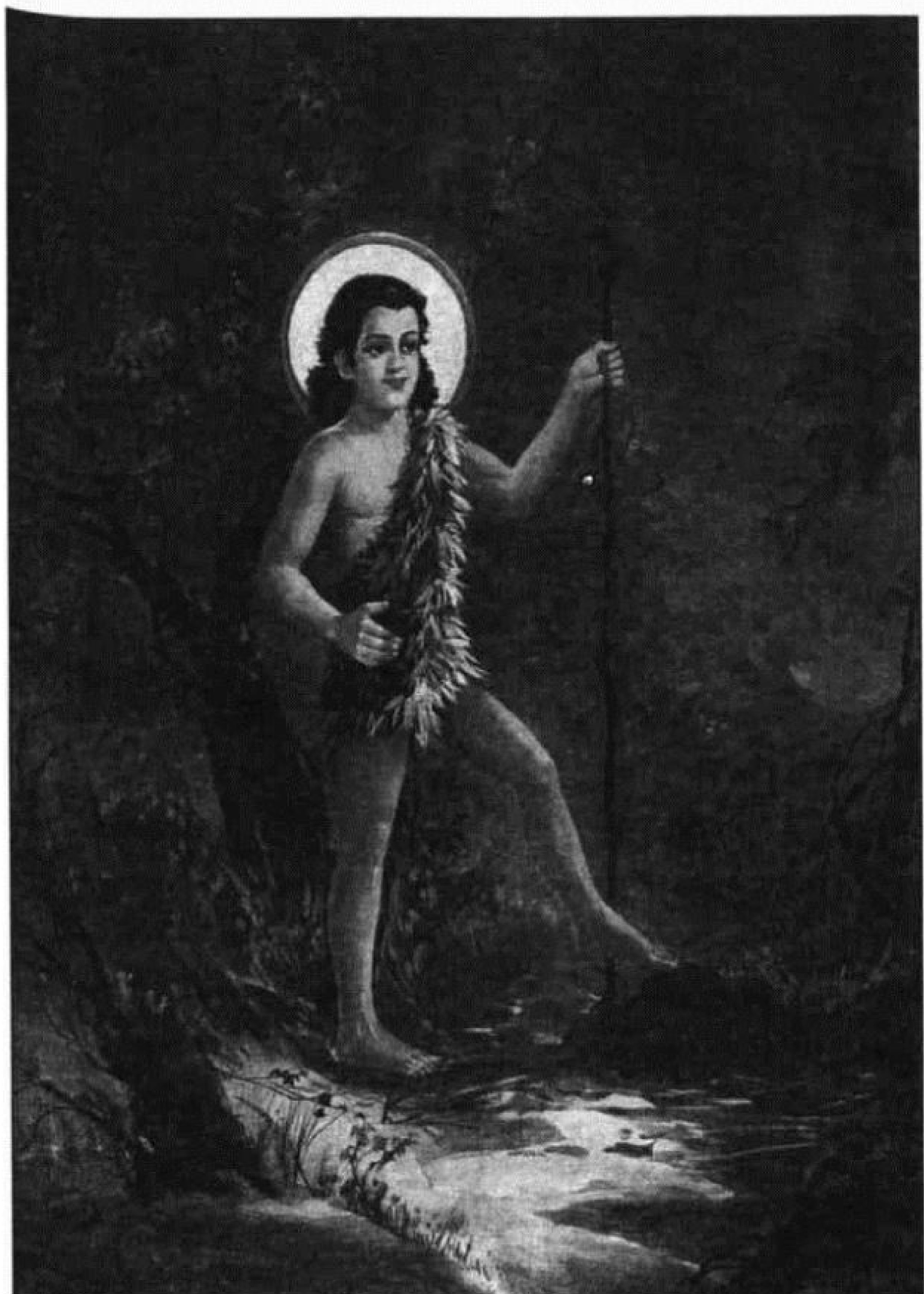
تصویر شماره‌ی ۸ [illegible]، نارایسما (انسان ـ شیر)، اوتار چهارم ویشنو



تصویر شماره‌ی ۳۹ (ص ۱۱۲ متن). مجسمه‌ی سنگی نارسیما (انسان شیر) تجلی چهارم ویشنو از مادوکیشوارا (Madhukeshvara)، بنارس

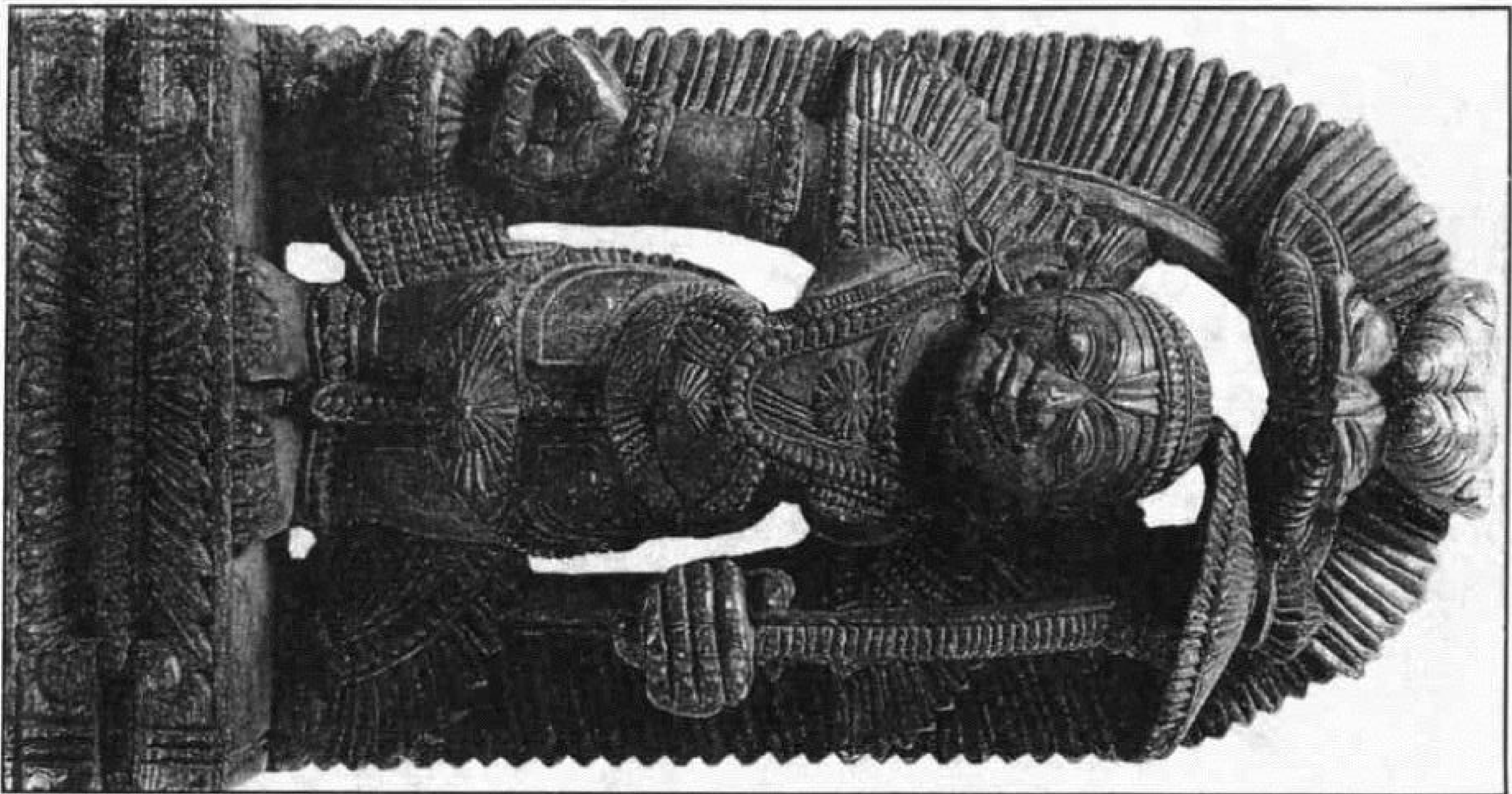


تصویر شماره‌ی ۲۰ / ناراسیما در حال کشتن هیرانیا کاسیپوی اهریمن. نقاشی مورخ ۱۸۰۰ میلادی، دکن.
در این تصویر تأثیر هنر اسلامی را در شیوه‌ی نقاشی تزیینات کف زمین، دیوارهای پس زمینه و حتی سبک معماری ستون ـ که ناراسیما از وسط آن خارج شده ـ می‌توان مشاهده کرد. در سمت چپ تصویر پرالادِ کوچک که فرزند هیرانیا کاسیپو و از فدائیان ویشنو است با لباس و تزئیناتی که شاهزادگان مسلمان هند را به یاد می‌آورد، در برابر نارسیما (که کسی جز ویشنو نیست) به حالت نیایش ایستاده است.



تصویر شماره‌ی ۴۱ (ص ۱۱۲ متن). وامنا (کوتوله)، اوتار پنجم وشنو

تصویر شماره‌ی ۲۲ (ص_ ۱۱۲ متن). شمایل سنگی وامنا (کوتوله)، پنجمین تجلی ویشنو، و اولین اوتار عصر دوم اساطیری (Tretayuga). هند جنوبی، قرن ۱۸ میلادی

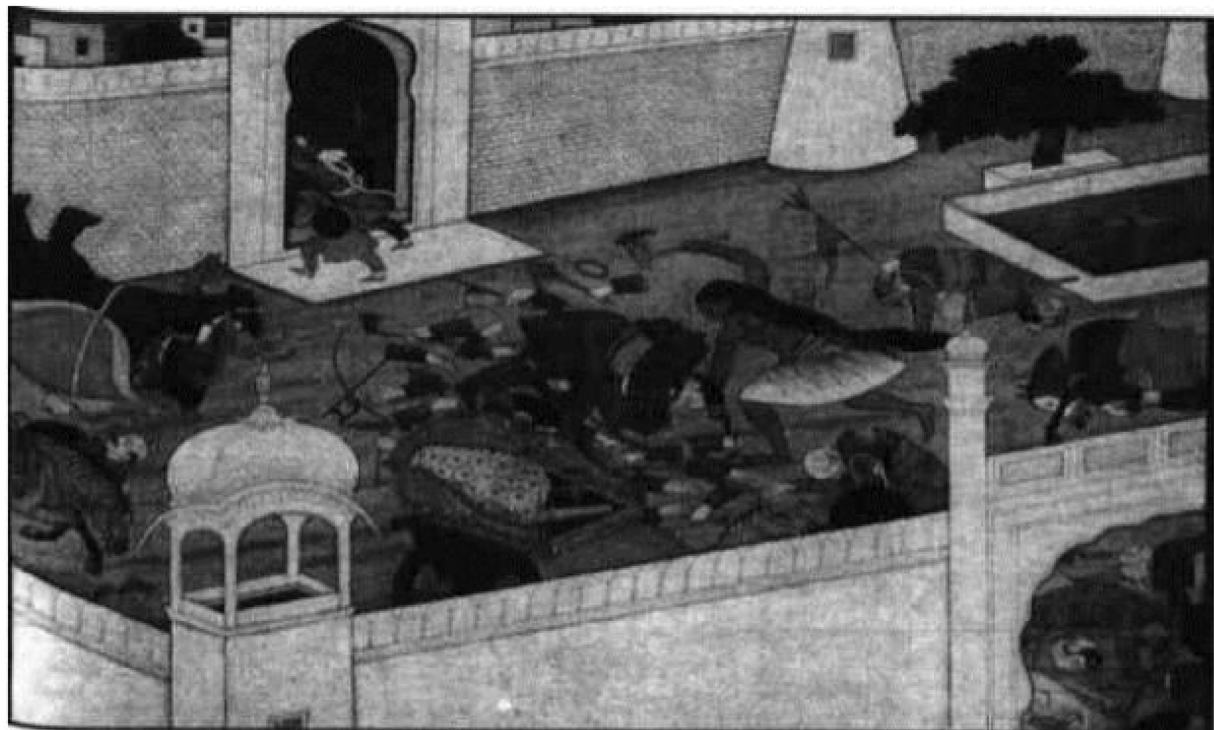




تصویر شماره‌ی ۴۳ (ص ۱۱۴ متن). شمایل وامنا یا تریویکراما (بردارنده‌ی سه گام)، سنگ بازالت. هند شرقی ـ قرن دهم میلادی. در این شمایل رشد وامنای کوتوله به موجودی عظیم‌الجثه نشان داده شده که با سه گام خود تمام هستی و آنچه ورای آن است را درمی‌نوردد.



تصویر شماره‌ی ۴۱ [illegible]. پاراشوراما (رام تبر به دست)، اوتار ششم ویشنو



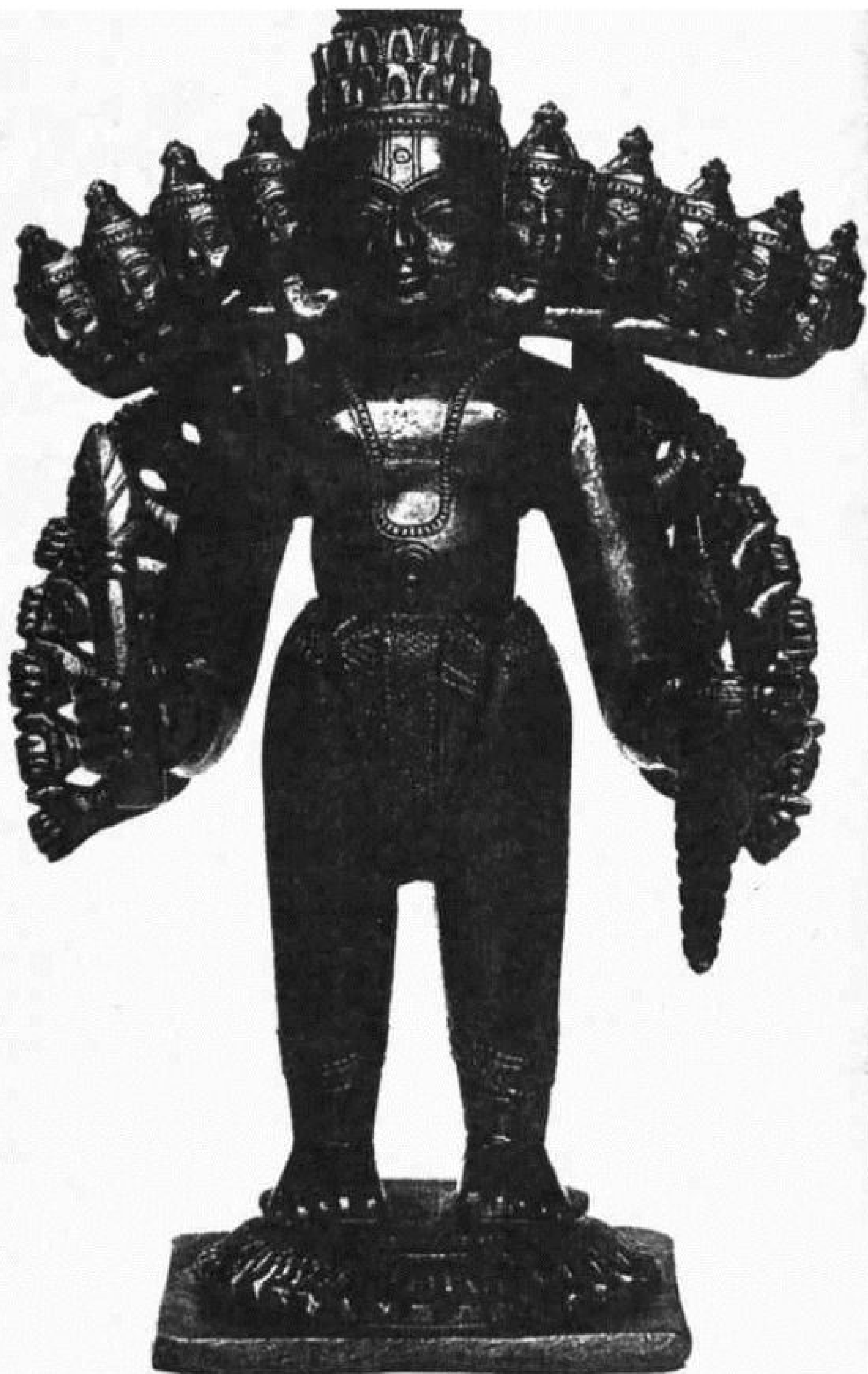
تصویر شماره‌ی ۴۵ (ص ۱۱۹ متن). پاراشوراما، در حال به قتل رساندن قاتل پدرش (Kartavirya) ـ سبک گولر (Guler)، تپه‌های پنجاب، مورخ ۱۷۶۵ میلادی.



تصویر شماره‌ی ۲۶ [illegible] ۱۶۰ [illegible]. رام (رامچندر)، اوتار هفتم ویشنو



تصویر شماره‌ی ۴۷ (ص ۱۲۳ متن). رام (رامچندر) و همسرش سیتا زیر چتر الهی، بر تخت جلوس کرده‌اند و لکشمن (برادر رام) در سمت چپ تصویر ایستاده. هانومان (خدای میمونی و مرید وفادار رام) در پیش او نشسته و پای سرورش را به علامت تعبد به دست گرفته است.



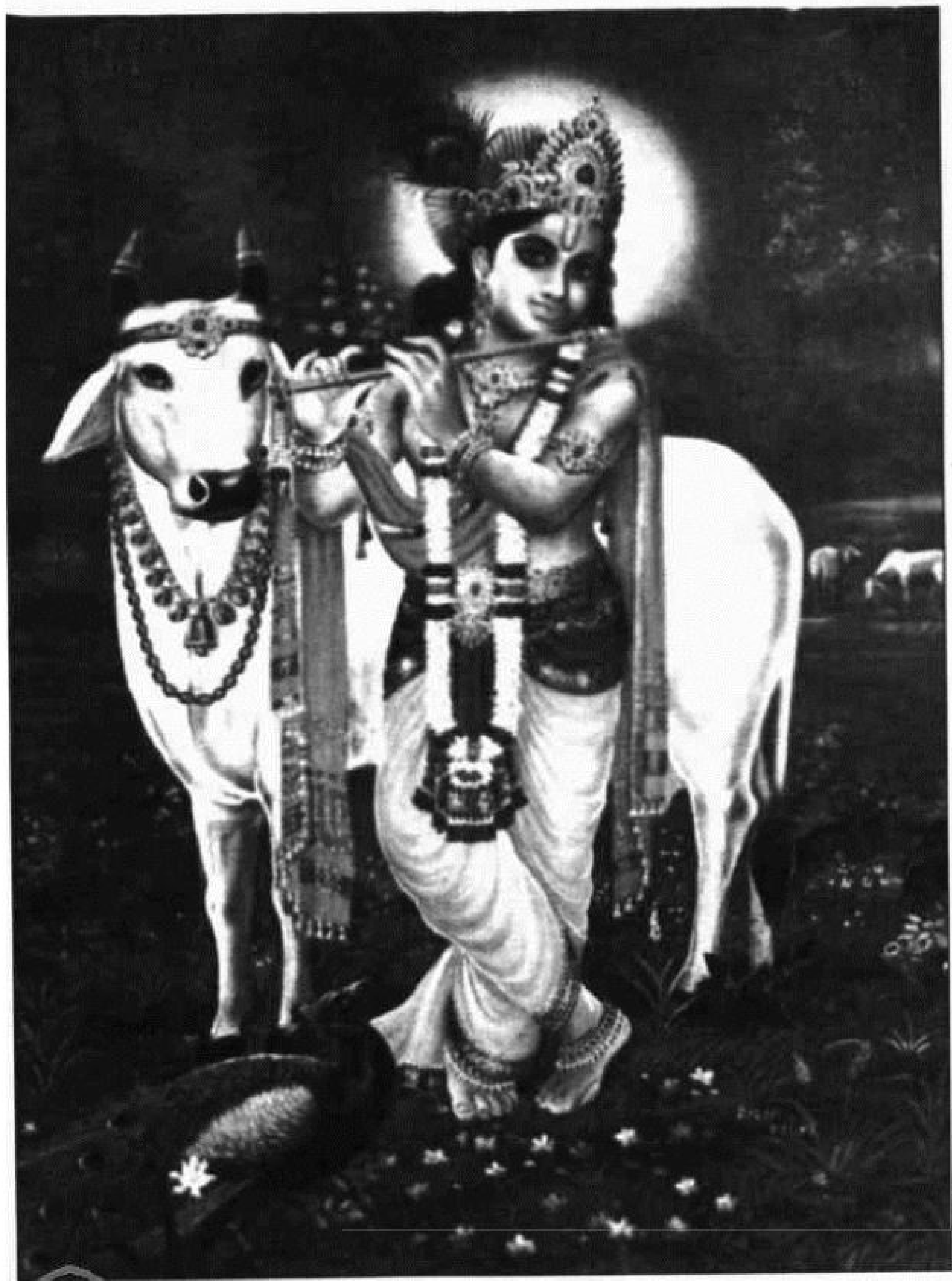
تصویر شماره‌ی ۴۸ (ص ۱۲۲ متن). تمثال راون اهریمن با سرهای بی‌شمار، هند جنوبی، قرن نوزدهم. راون، که سیتا (همسر رام) را ربوده بود ولی در نهایت از رام شکست می‌خورد و سیتا نجات می‌یابد.



تصویر شماره‌ی ۴۹ (ص ۱۲۲ متن). هانومان (مرید وفادار رام)، در حالی که رام را بر دوش راست، و لکشمن را بر دوش چپ خود دارد سپاهیان راون اهریمن را شکست می‌دهد.



تصویر شماره‌ی ۱۵۰ [illegible] ۱۴۰ [illegible]. کریشنا، اوتار هشتم ویشنو



تصویر شماره‌ی ۵۱ (ص ۱۲۷ متن). نوای سحرانگیز فلوت کریشنا حتی حیوانات و پرندگان را مسحور می‌سازد.



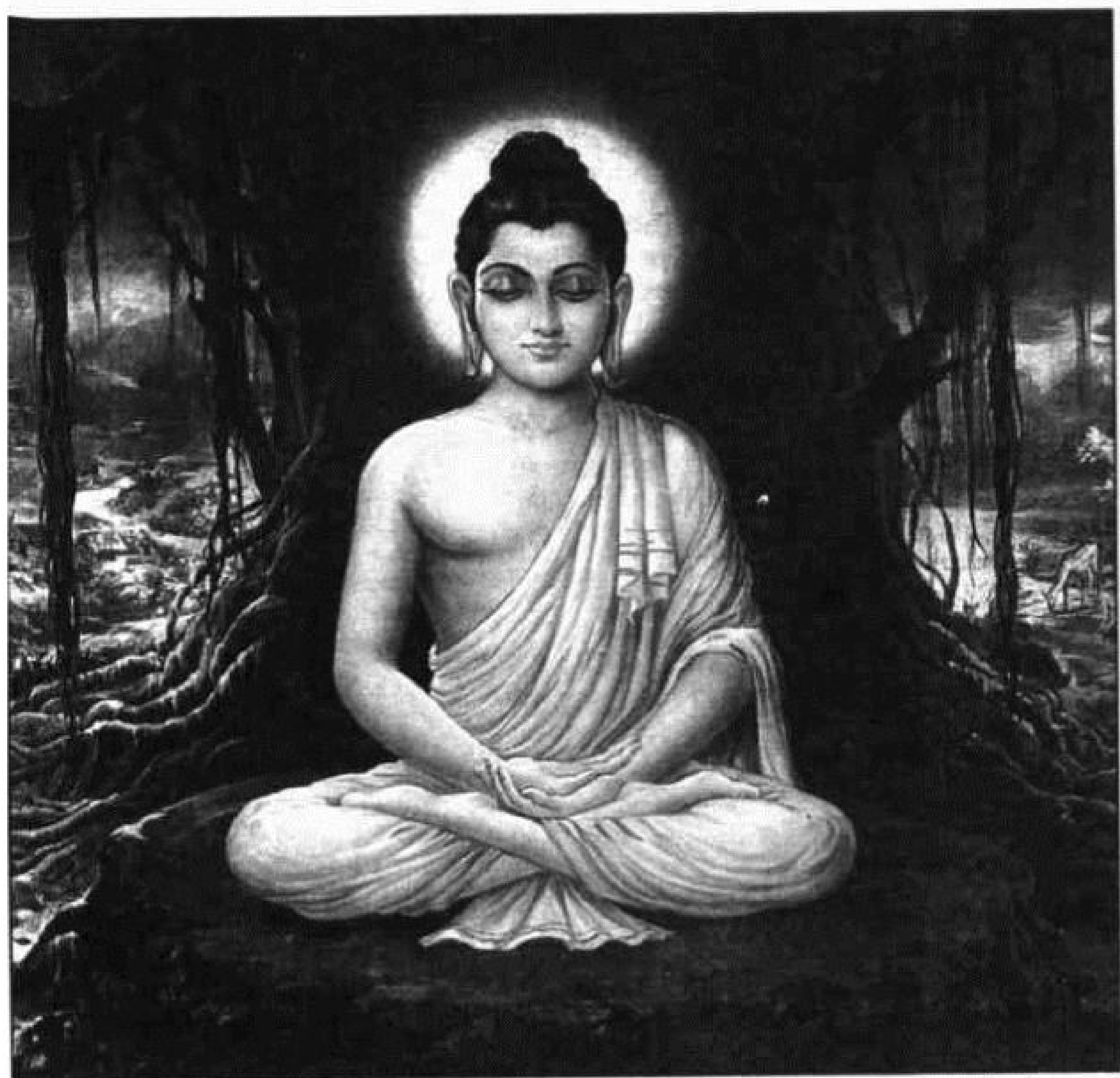
تصویر شماره‌ی ۵۲ (ص ۱۲۷ متن). کریشنا و محبوبه‌ی وفادارش رادا در میان لفظ مقدس «Aum».



تصویر شماره‌ی ۵۴ (ص ۱۲۷ متن). تندیس مفرغین از کودکی کریشنا، قرن ۱۵ میلادی، هند جنوبی.

تصویر شماره‌ی ۵۴ (ص ۱۲۷ متن). شمایل کریشنای فلوت‌نواز، چوب، قرن ۱۹ میلادی، هند جنوبی.





تصویر شماره‌ی ۵۵ (ص ۱۲۷ متن). بودا، اوتار نهم ویشنو



تصویر شماره‌ی ۵۶ (ص ۱۲۹ متن). بخشی از یک نقش برجسته سنگی عهد کوشان، قرن دوم میلادی، گالری هنری فریر (Freer)، واشنگتن دی‌سی.

در این تصویر بودای کوچک را می‌بینیم که از پهلوی راست مادر خود به دنیا می‌آید. ملکه مایا (مادر بودا) چون در حال به دنیا آوردن یک موجود الهی است به احترام ایستاده و وضع حمل خود را با استعانت از درخت مقدسی که شاخه‌هایش را پایین آورده، انجام می‌دهد. و این موجود مقدس با هاله‌ی تقدس پشت سرش، از پهلوی راست ملکه مایا پا به جهان مادی می‌گذارد



تصویر شماره‌ی ۵۷ (ص ۱۲۹ متن). تولد بودا، نقش برجسته‌ی سنگی از لومبینی (نپال)، محل تولد بودا. در سمت راست تصویر ملکه مایا (Queen Maya) دست به شاخه‌ی درخت مقدس گرفته و در حال وضع حمل است. بودا در لحظه‌ی پس از تولد با هاله‌ی نورانی در وسط و پایین تصویر نشان داده شده است.



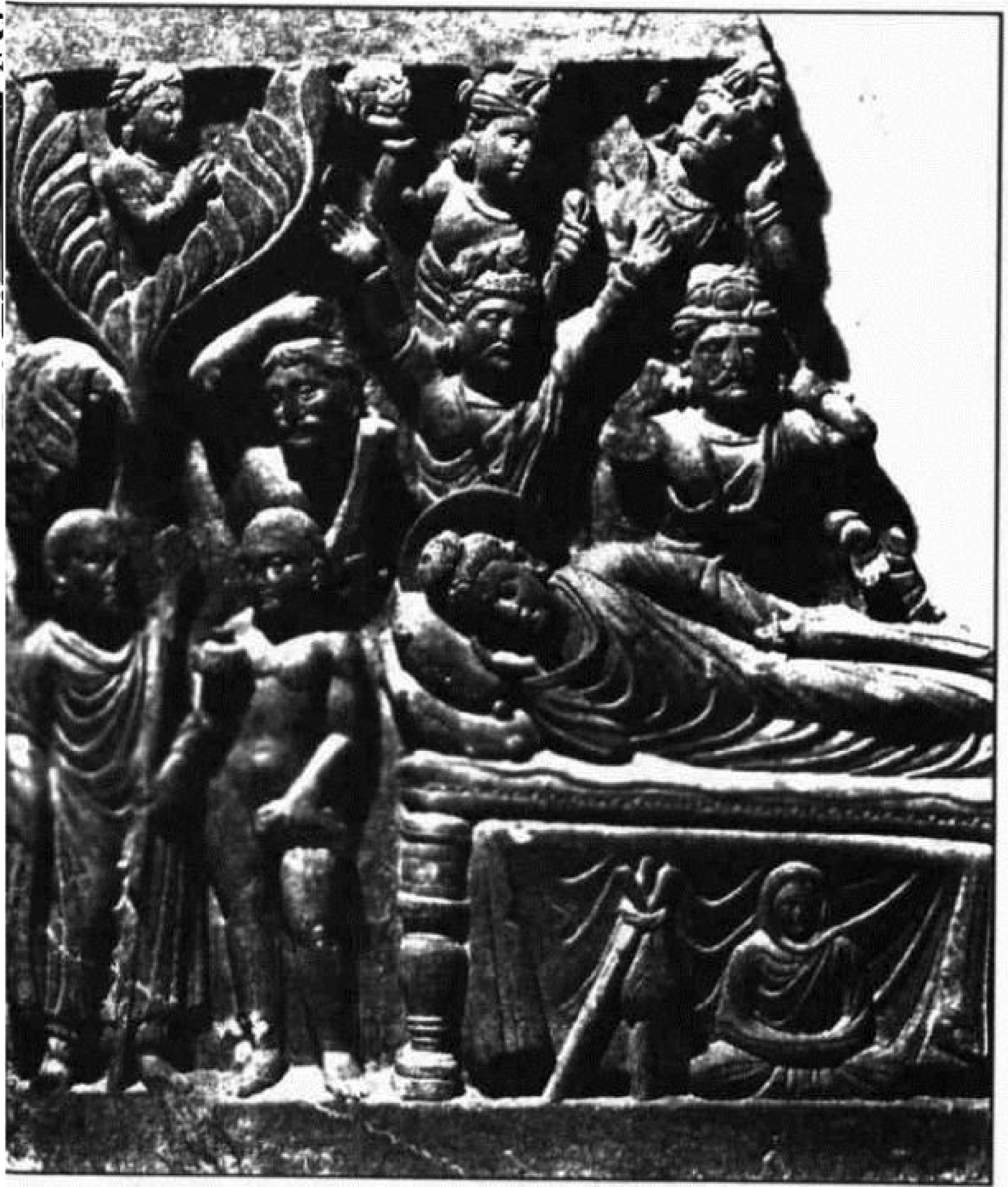
تصویر شماره‌ی ۵۸ (ص. ۱۳۱ متن). بودای ریاضت کش. قرن دوم و سوم میلادی، عهد کوشان، از گاندهارا، سنگ، بلندی ۸۵ سانتی‌متر، موزه‌ی لاهور، پاکستان. بودا در جست و جوی حقیقت شش سال روزه گرفت و امساک غذا را به حدی رساند که روزانه به یک دانه برنج و حتی یک ارزن اکتفا می‌نمود.



تصویر شماره‌ی [illegible]: بودای تاجدار در حال مراقبه زیر شاخه‌های درخت انجیر مقدس و زیر سایه چتر الهی
از کورکیهار (Kurkihar)، قرن یازدهم میلادی، بلندی ۲۱ سانتی‌متر. موزه‌ی پتنا، هند.

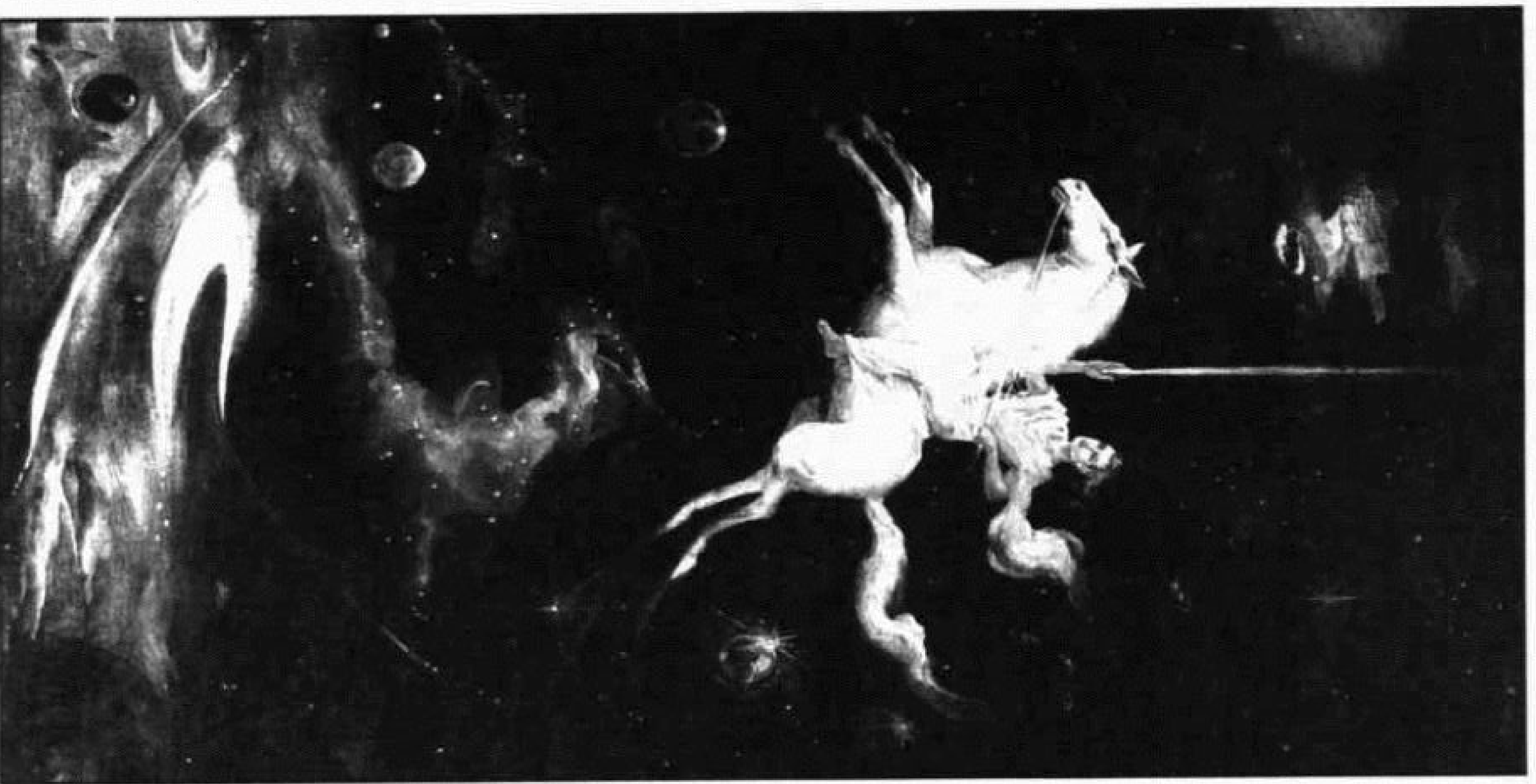


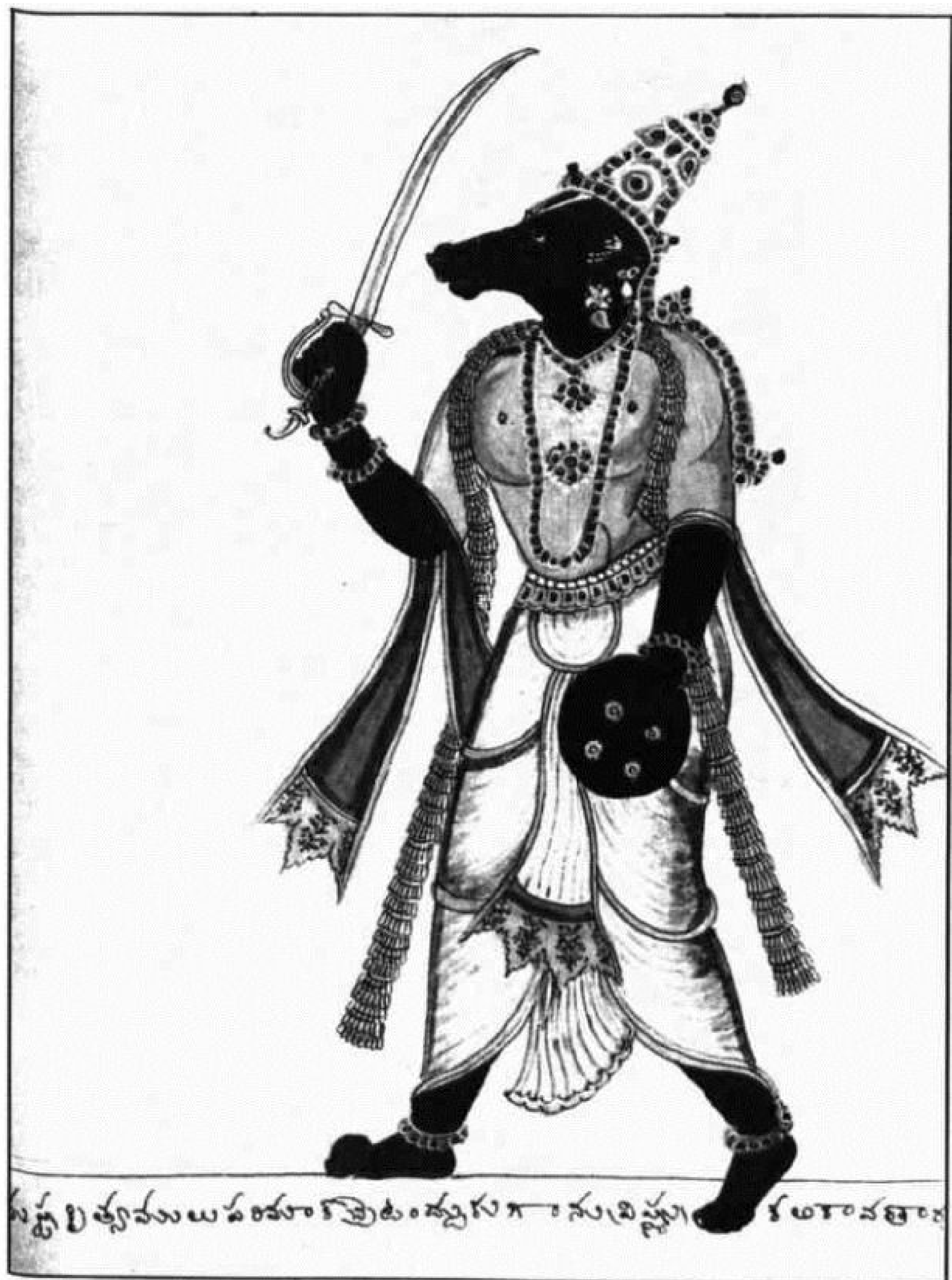
تصویر شماره‌ی ۶۰ (ص ۱۳۲ متن). مجسمه‌ی ایستاده بودا از ماتورا، عهد گوپتا، اواخر قرن ۴ و اوایل قرن ۵ میلادی، ماسه سنگ سرخ به بلندی ۲۱۷ سانتی‌متر. موزه‌ی ملی هند، دهلی نو.



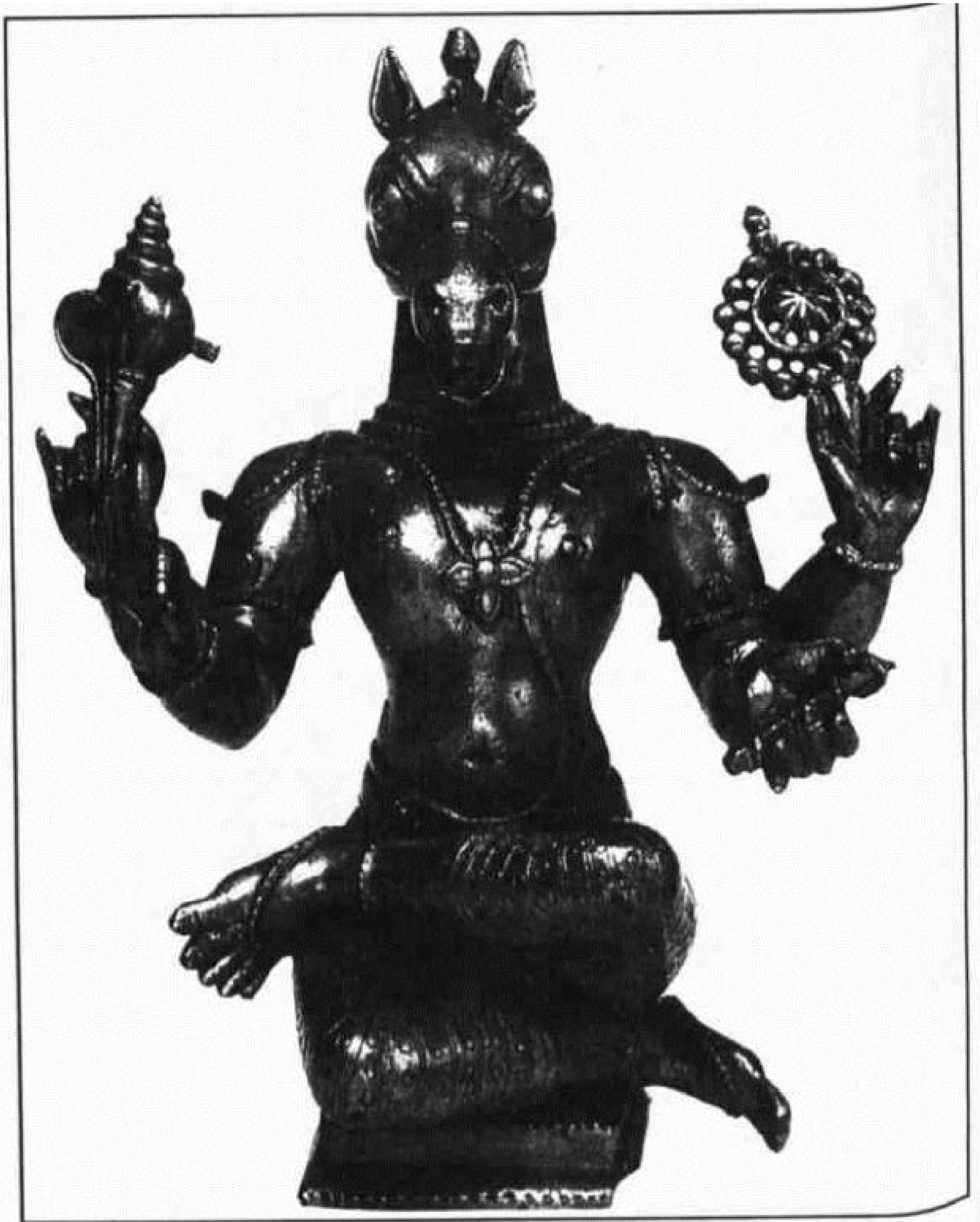
تصویر شماره‌ی ۶۱ (ص ۱۳۶ متن). بخشی از یک نقش برجسته سنگی عهد کوشان ـ قرن دوم میلادی. در سمت راـ تصویر بودا را می‌بینیم که به خواب ابدی فرو رفته و به نیروانا پیوسته است در حالی که اطرافیان به سوگ او ایستاده و مو می‌کنند.

تصویر شماره‌ی ۶۲ (ـ ۲۹ ؛ ص). کالکی اوتار دهم ویشنو، موعود آخرالزمان.





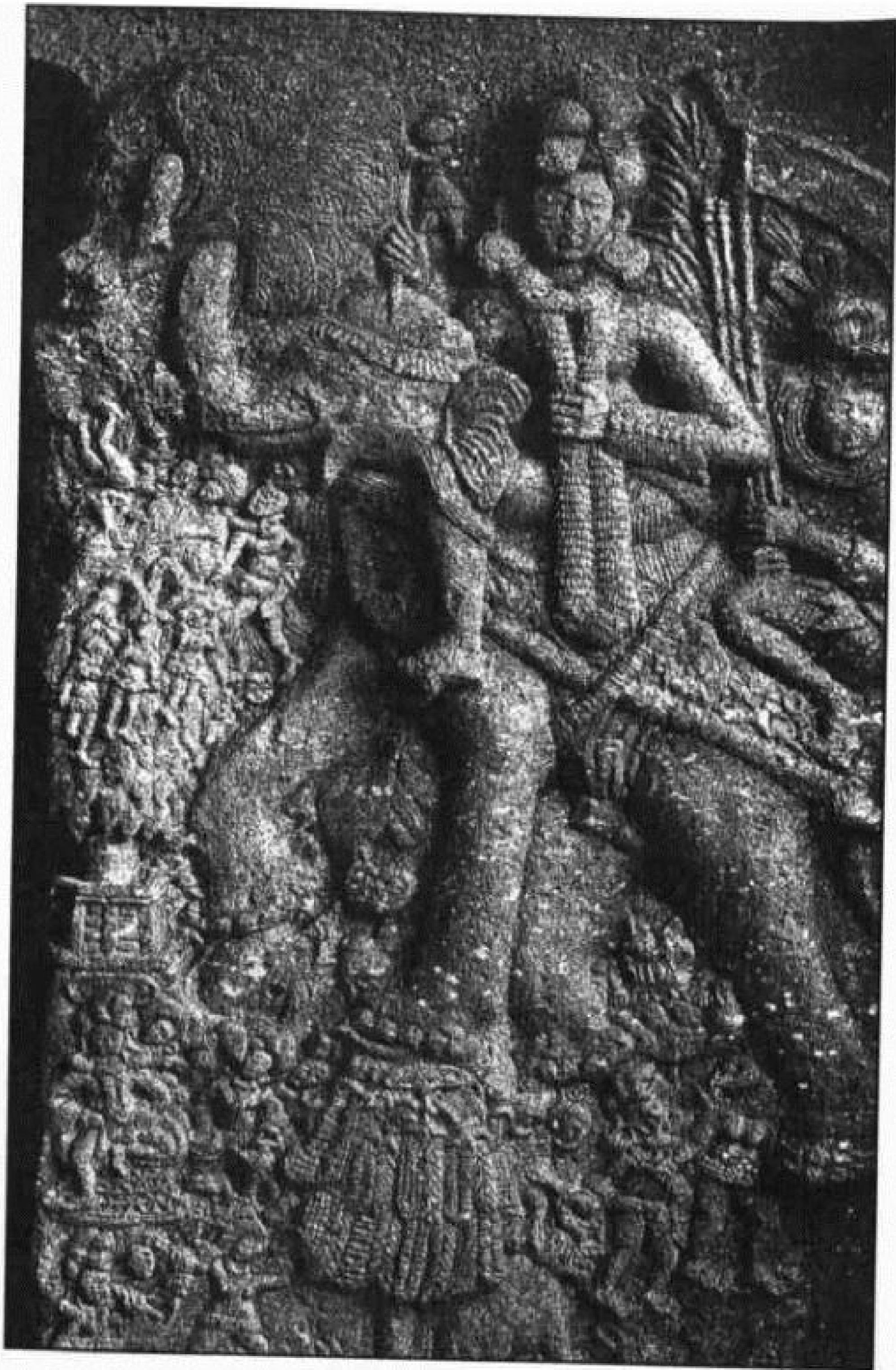
تصویر شماره‌ی ۶۳ (ص ۱۴۹ متن). کالکی، در هیبت اسب، اوتار غایب ویشنو. هند جنوبی، احتمالاً تانجور. آبرنگ روی کاغذ اروپایی - ۱۸۲۰ میلادی.



تصویر شماره‌ی ۶۲ (ص ۱۴۶ متن). کالکی، در هیئت اسب. مدارس ـ هند، قرن ۱۹ میلادی.



تصویر شماره‌ی ۶۵ (ص ۰ د ۱ ـ) شیوا در حال رقص نابودی در آخرالزمان، مفرغ، قرن ۹ و ۱۰ میلادی، هند ج
بلندی ۷۲/۵ سانتی‌متر.

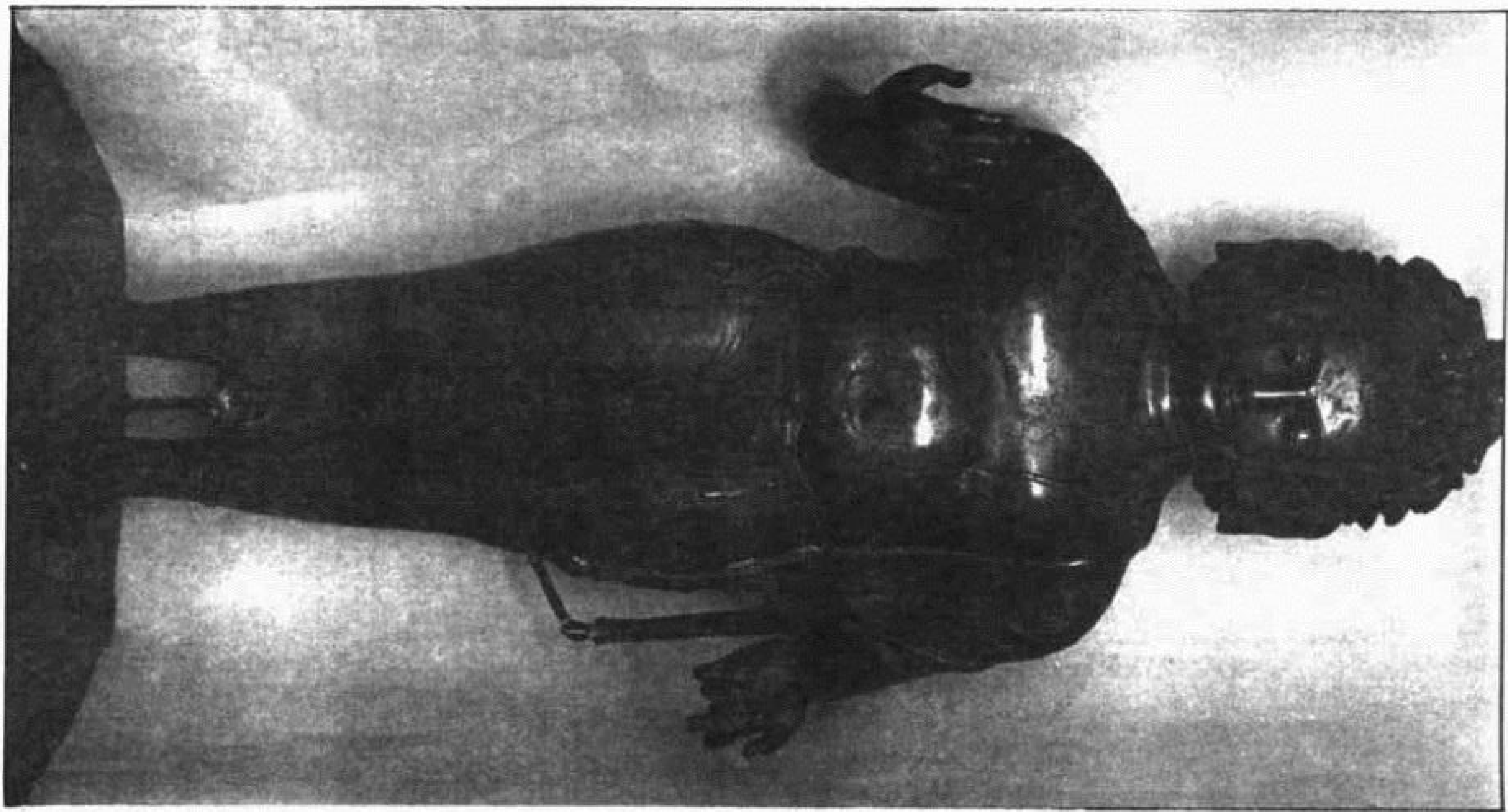


تصویر شماره‌ی ۶۶ (ص. ۳۰۰). نقش برجسته سنگی ایندرا سوار بر فیل شاهی در کنار درورودی یک غار ـ معبد، واقع در بهاجا (Bhaja)، هند ـ دوره‌ی شونگا، قرن دوم قبل از میلاد.



تصویر شماره‌ی ۶۷ (ص ۱۵۳ متن). شمایل چوبی ایندرا، هند جنوبی، قرن ۱۷ میلادی.

تصویر شماره‌ی ۶۸ (ص ۱۷۶ متن). شمایل برهما، سند، دوره‌ی گوپتا ـ قسمت اول قرن ششم میلادی. از مفرغ موزه‌ی ملی پاکستان، کراچی





تصویر شماره‌ی ۶۹ (ص ۱۷۶ متن). برهما با پنج سر، سوار بر غاز افسانه‌ای. از هند جنوبی، موزه‌ی ویکتوریا و آلبرت، انگلستان.



تصویر شماره‌ی ۷۰ (ص ۱۷۶ متن). شمایل چوبی آگنی (خدای آتش) با دو سر، با تاج‌هایی که مانند شعله‌های آتش زبانه می‌کشند. هند جنوبی، قرن ۱۷ میلادی.



تصویر شماره‌ی ۷۱ (ص ۱۷۶ متن). تندیس سنگی آگنی (خدای آتش). از معبد پاراوانات (Paravanat) واقع در خاجوراهو (Khajuraho)، هند



تصویر شماره‌ی ۷۲ (ص ۱۵۸ متن). ایندرای هزار چشم سوار بر فیل شاهوار خود، آیراواتا. آبرنگ روی کاغذ اروپایی. هند جنوبی، ۱۸۲۰ میلادی.



تصویر شماره‌ی ۷۳ (ص ۱۹۱ متن). رودرا، خدای پیش آریایی که بعدها در قالب شیوا (خدای نابودی) به عنوان یکی ا
خدایان اصلی تثلیث هندویی مورد نیایش قرار گرفت.



تصویر شماره‌ی ۷۴ (ص ۱۹۴ متن). نقشِ یکی از مُهرهای مکشوف از موهنجودارو، تمدن هاراپا ۲۵۰۰ تا ۱۷۵۰ پیش از میلاد. از جنس سنگ استاتیت و ابعاد آن ۳/۵ سانتی‌متر است. موزه‌ی ملی پاکستان کراچی.
شخصیتی که با چهره و تاجی عجیب به حالت مراقبه نشسته است قدیمی‌ترین شکلی است که به رودرای پیش آریایی و شیوای ودایی مربوط می‌شود.



تصویر شماره‌ی ۷۵ (ص ۱۹۵ متن). تندیس سنگی شیوا با چوبدستی که بر سر آن جمجمه‌ی انسانی خودنمایی می‌کند. این جمجمه مظهر قوای قهریه‌ی شیوا است. از معبد پارسوانات **Parsvanath** واقع در خاجوراهو ـ هند



تصویر شماره‌ی ۷۶ (ص ۱۹۷ متن). شمایل سنگی شیوا (رودرا) و همسرش که در علم الاساطیر متأخر به نام پاروانی خوانده می‌شود. از ایالت اوریسا ـ هند، قرن ۱۲ـ۱۳ میلادی.



تصویر شماره‌ی ۷۷ (ص ۱۹۸ متن). شیوا در هیبت شیوالینگام (آلت تناسلی شیوا) که مظهر باروری است. سنگ، دوره‌ی گوپتا، قرن پنجم میلادی.



شماره‌ی ۷۸ (ص ۱۹۸ متن). شمایل مخوف رودرَه شیوا از معبد موکتشوار، واقع در بهوبانشوار (Bhubaneswar) ـ قرن دهم میلادی.

منابع

علم‌الاساطیر
و
شمایل شناسی

منابع اسطوره‌شناسی

1. ***ANEY, M.S.*** **The Ramayana Traditions in Present-day Ceylon.** Proceeding of the All India Oriental Conference, XIV Session, Darbhanga; 1948, pp. 206-218.

2. ***ANONYMOUS*** **Lalitvister.** Edited by Rajendralal Mitra, Calcutta; 1877, p. 113.

3. **Ramker: The Ramayana of Cambodia.** Prachi Darshan, Lucknow; Ramayana in Asia, edited by Lallan Prasad Vyas, January 1971, pp. 20-21, illustrated.

4. ***ATTAGARA, K.*** **The Ramayana Epic in Thailand and south-East Asia.** Journal of Andhra Research Society, Rajahmundary; Vol. XV, 1961, issued 1963, pp. 3-21.

5. ***BANERJEE, P.*** **Dipankar Jataka from Central Asia.** Bulletin of the National Museum, New Delhi; No. 3, pp. 16-21, 3 illustrations.

6. ***BASU, DWIJENDRA NATH*** **Some Myth-making Words in the Rigveda.** Proceedings of the All India Oriental Conference, XVII Session, Ahmedabad, 1953, pp. 1-2.

7. ***BASU, S*** **Myths and Symbols of Lotus in the Vedic Literature.** Visheveshwaranand Indological Journal, Hoshiarpur, Vol. IX, Part I, March 1971, pp. 26-33.

8. ***BHARATI, H.L.N.*** **Studies in Comparative Mythology (Indo-Ironian).** Mysore Orentalist, Mysore; Vol. II, No., 2, 1969, pp. 29-23.

9. ***BOSE, PHANINDRA NATH*** **Jataka References in Siam.** Indian Historical Quarterly, Calcutta; Vol. III, No. 1, 1927, pp. 185-186.

10. **BULOKA, C. An Introduction: Birth-story of Hanuman.** Journal of

Oriental Institute, Baroda; Vol. III, No. 2, pp. 146-151.

11. *CADET, J.M.* **The Ramakien-The Thai Epic, Illustrated with Bas-reliefs of Wat Phra Jetubon, Bangkok,** Tokyo; Kodansha International, 1970, 256 pp., 152 figures.

12. *CAMPBELL, JOSEPH* **Oriental Mythology.** Seckar and Warberg, 1962, pp. xii-561, illustrated. Sec-India. Review oriental Art, London; Vol. IX (N.S), No. 4, pp. 258-259.

13. *CHATTOPADHYAYA,* **KSHITESH CHANDRA The Credle of Indra-Vrtra Myth.** Proceedings of the Oriental Conference, VI Session, Patna; 1930, pp. 529-533.

14. **Indra in the Rigveda and the Avasta and Before.** Proceedings of Oriental Conference, IV Session, Allahabad, 1926, Vol. II, pp. 11-24.

15. *CHATURVEDI, HARISH KUMAR* **Ramayana in Asia.** India's Contribution to World Though and Culture, Madras; 1970, pp. 181-188, 1 map.

16. *COLOMAN, CHARLES* **The Mythologies of The Hindus with Notices of Various Mountains and Island tribes.** London, 1882.

17. *COMARASWAMY, ANAND K. AND SISTER NIVEDITA* **Myths of the Hindus and Buddhists.** New York and London; Harrap, 1914, 339 pp. 32 illustrations by Indian Artists.

18. *DANDEKAR, R.N.* **Vedic Religion and Mythology.** Nagpur University Journal, Nagpur; Vol. XVI, No. 2, April 1966, pp. 127-145.

19. *DANGA, SADASHIVA A.* **The legend of Parijata Harana.** Journal of the University of Bombay; Vol. XXXIX, October 1960.

20. **Savitri and Banyan.** Purnan, Varanasi; Vol. V, No. 2, July 1963 pp. 258-266.

21. *DEYDIER, HENRY* **Ramayana in Laos.** Journal of the Oriental Research, Madras; Vol. XXII, pp. 64-66. Translated from France Asiae, Vol. LXXVIII, November 1952.

22. *DHANIVAT, H. H.* **PRINCE The Ramayana in Thailand.** India's

Contribution to World Thought and Culture, Madras; Vivekanand Rock Memorial Committee, 1970, pp. 469-74.

23. ***DOWSON, JOHN*** **A Classical Dictionary of Hindu Mythology and Religion, Geographhy, History and Literature.** London; Routhedged and Kegan Paul, 1968, 411 pp., 2nd ed. New Delhi; Munshi Ram Manohar Lal, 1973, 432 pp.

24. ***FOUCHER, A.*** **Deux Jataka surivoire.** Indian Antiqury, Bombay, London; pp. 124-130, plate H. I. (from Begram Ivories).

25. ***FOUSBOLL, V.*** **Indian Mythology; (According to Mahabharata in Outline).** London; Luzers Oriental Series, 1902, Indian Edition, Varanasi; Bhartiya Vidya Prakashan, 1972, 206 pp.

26. ***GLAIZE, MAURICE*** **Ramayana in the Life of Cambodia.** Prachi Darshan, Lucknow; Ramayana in Asia Number's, January 1971, pp. 43-60.

27. **Our Knowledge of Khmer Civilization: A Re-appraisal.** Journal of Siam Society, Bangkok, Thailand; Vol XLIII, No. 1, 1960, 27 pp.

28. ***GODBOLE, G.H*** **Indra in Bhagavata Purana.** Proceedings of the All India Oriental Conference, XVI Session, Lucknow; 1951, Summary, pp. 47-49.

29. ***GONDA, J.*** **A Note on Indra in Puranic Literature.** Purana, Varanasi; Vol. IX, No. 2, July 1967, pp. 222-226.

30. **The old Javanese Brahmanda Purana.** Purana, Varanasi; Vol. II, Nos. 1 and 2, pp. 252-267.

31. ***GOSWAMI, ASHA*** **Radha.** Journal of the Department of Sanskrit, Delhi University, Delhi; Vol. No. 2, 1972, pp. 33-44.

32. **GUPTA, A.S. Conception of Saraswati in the Puranas.** Purana, Varanasi; Vol. IV, Part I, January 1962, pp. 55-95.

33. ***GUPTA, S.P. AND RAMACHANDRAN, K. S.*** **Mahabharata. Myth or Reality - Differing Views.** Foreword by Nihar Ranjan Ray; New Delhi; Agam Prakashan. 1976, xx 263, xii pp., illustrated, maps, with a Bibliography and Index.

34. ***GUPTA, SHAKTI M.*** **From Daityas to Danavas in Hindu Mythology.** Bombay; Somaiya Publications, 1973.

35. **Plants Myths and Traditions in India.** Leiden, E. J. Brill, 1971, 117 pp., 33 plates.

36. ***GYAPHERAPA*** **The Mythology of Lamaism.** Asiatic Mythology, pp. 148 ff, 50 figures in monochrome and 3 colour.

37. ***HACHIN, J. AND OTHERS*** **Asiatic Mythology.** With an Introduction by Paul Louis Couchard, London; G. Harrap and co., 1963. Mythology of Buddhism in India. pp. 61-100, Brahamanical Mythology, pp. 101-106 with color and monochrome illustrations.

38. ***HACKIN, J. Asiatic Mythology.*** London; 1963, Buddhist Mythology of Central Asia, pp. 242-251, 9 figures.

39. ***HACKIN, J. AND OTHERS*** **Asiatic Mythology.** Translated by Frederick Mac Curdy, London: George G. Harrap and Co. Ltd. 1932, Reprinted 1963, 459-i pp., 16 plates in colour and 354 in monochrome.

40. ***HALLADE, MEDELIENE*** **Myths and Fable.** The Orient, India and South Eastern Asia. Encyclopaedia of World Art, New York; Mac Graw Hill Book Co. Inc., Vol. X, pp. 487-491.

41. ***HANS RAJ*** **Physical and Scienfific Interpretation of Aryan Mythology.** Part I, New Delhi; 197\57, 28 pp. Review - Annals of Bhandarkar Oriental Reserch Institute, Poona; Vol. XXXVIII, p. 158, by C. G. Kashikar.

42. ***HARIHARANAND SARASWATI, SWAMI (SWAMI KARAPATRIJI)*** **Stolen Cloths (Chir Harana).** Journal of the Indian Society of Oriental Art, Calcutta; Vol. X, 1942, pp. 103-39.

43. ***HERBERT, J.*** **Epic Mythology.** Varanasi; Indological Book House, 1968, 2 nd ed., 278 pp.

44. ***HUNTINGTON, R.M.*** **Avataras and Yugas; An Eassy and Pauranic Cosmology.** Purana; Varanasi; Vol. VI, No. 1, January 1968, pp. 7-39.

45. ***IYAR, B. BHARATHA*** **The Naga in Art and Lore.** The Times of India

Annual 1970, Bombay; pp. 71-80 with 23 illustrations in color and monochrome.

46. ***KAILKINI, V.M.*** **Interpretation of Hindu Mythology.** Journal of Anthropological Society of Bombay; Vol. II, No. 2, pp. 28-46.

47. ***KANAWALA, S.G.*** **The Flaming Pillar in the Puranas.** Vishveshwaranand Indological Journal, Hoshiarpur, Vol. XII, Nos. 1 & 2; March and September 1974, Acharya Vishvabandhu Commemoration Volume, pp. 152-161.

48. ***KARNIK, H.R.*** **Some Indian Legends from the First Kand of Sathapatha Brahmana.** Proceedings of the Oriental Conference, XIV Session, Darbhanga; 1948, Part K, summary P. I. Also in Journal of the Oriental Studies, Pardi, Vol. I, 1949, pp. 31-40.

49. ***Some More Indra Legends from the Sathapatha Brahmana.*** Proceedings of All India Oriental Conference, XV Session, Bombay; 1949, Summary, p. 9, also in Bhartiya Vidya, Bombay; Vol. XI, Nos. 1 and 2, pp. 612.

50. ***KEITH, A.B.*** **A New Explanation of the Gandharvas.** Journal of the Indian Society of Oriental Art, Calcutta; Vol. V, 1937, pp. 32-39.

51. ***KHAUSHALANI, K.B.*** **Science behind Mythology.** Proceedings of All India Oriental Conference, XIX Session, University of Delhi, Delhi, 1957, pp. 139-140.

52. ***KONOW, STEN*** **Remarks of Khotanese Jatakastava.** Indian Historical Quarterly, Calcutta; Vol. XVI, No. 1, 1940, pp. 255-267.

53. ***KRAMRISCH, STELLA*** **The Rigvedic Myth of the Craftsmen (the Rbhus).** Artibus Asiae, Ascona; Switzerland; Vol. XXII, No. 4, Special Number dedicated to the memory of Mr. Alfred Salmony, 1959, pp. 113-120.

54. ***SHENDE, J.N.*** **Vishnu as Aditya in the Vedic Literature.** Proceedings of the All India Oriental Conference, XX Session, Bhubaneshwar; 1959, pp. 11-12.

55. ***SINGARAVELU, S.*** **The Ramayana and Its Influence in the Literature, Drama and Art of South-East Asia.** Tamil Culture, Madras; Vol. XII, No. 4, October-December 1966, pp. 303-14.

56. ***SINGH, TRIVENI PRASAD*** **The Astronomical Origin of Hindu Mythologies.** Journal of Bihar and Orissa Research Society, Patna; Vol XXXIX, No. 3, pp. 293-305 with 2 plates.

57. ***SIVARAMAMURTI, C.*** **The Story of Ganga and Amrit An Pattadakal.** Oriental Art, London; New series, Vol. III, pp. 20-24.

58. ***SOUNDARA RAJAN, K.V.*** **Hindu Epic and Puranic Traditions in South-East Asia.** India's Contribution to World Thought and Culture, Madras; 1970, pp. 499-508, 14 figures.

59. ***SRIDATTA SHARMA, M.V.*** **The Incarnation of the Man-Lion.** Vedant Kesari, Madras; Vol. LI, No. 2, Joune 1964, pp. 185-191.

60. ***SRIVASTAAVA, V.C.*** **The Pauranic Records on the Sun Worship.** Purana, Varanasi; Vol. XI, No. 2, 1969, pp. 229-272.

61. ***THEMAS, P.*** **Epics, myths and Legends of India.** A Survey of the Sacred Zone of Hindus, Buddhists and Jains, Bombay; D. B. Tharaporevala Sons and Co., Text, 146 pp., 268 illustrtions.

62. ***THOMAS, F.W.*** **A Ramayana Story in Tibetan from Chinese Turkistan.** Indian Studies in honour of Charles Rockwell Lanman. Cambridge; Harward Oriental Press, 1921, pp. 193-212.

63. ***TILAKASIRI, J.*** **Ramayana in Ceylon.** Prachi Darshan, Lucknow; Ramayana in Asia Number, edited by Lallan Prasad Vyas, January 1971, pp. 61-63.

64. ***TIWARI, ARYA, R.C.G.*** **Garuda Purana; A study of its Mythology.** Poona Orientalist, Poona; Vol. XXIII, Nos. 3 and 4, July-October 1958.

65. ***TRARPORE, J.C.*** **Some Aryan Myths on the origin of Fire.** Proceedings of the All India Oriental Conference, XII Session, Benares Hindu University, 1943-1944, p. 39.

66. ***LINOSSIER, RAYMONDE*** **The Mythology of India.** Asiatic

Mythology, Edited by James Hackins, Translated by F. M. Atkinson, London; Geonge G. Harrap and Co. 1963, pp. 61-99.

67. ***MACHONELL, ARTHER AUTHONY*** **Vedic Mythology.** Varanasi; Motilal Banarasidass, 1965, 2nd ed., 1974.

68. ***MACKENZIE, DONALD A.*** **Indian Myths and Legends with Narratives.** London; Sona Publications, 1971, 2 nd ed., Illustrated.

69. ***MAJUMDAR, BIMAN BIHARI*** **Krishna in History and Legend.** Calcutta; Calcutta University, xv-307 pp.

70. ***MAJUMDAR, R.C.*** **The Indian Epics in Indo-China.** Indian Historical Quarterly, Calcutta; Vol. XXII, No. 3, 1946, pp. 220-222.

71. **Outline of the History of Buddhism in Indo-China.** Indian Historical Quarterly, Calcutta; Vol. III, No. 2, 1927, pp. 429 ff.

72. ***MEHTA, KAUMUDI*** **The Jatakas.** The Times of India Annual, Bombay; 1972, pp. 60-66, 3 colour illustrations from Ajanta.

73. ***NARAHARI, H.G.*** **Soma and Rudra in Vedic Mythology.** Bhartiya Vidya, Bombay; No. 13, pp. 62-64.

74. ***RANU, WILHEM.*** **Twenty Indra Legends.** German Scholars on India. Edited by Cultural Department of the Embassy of the Federal Republic of Germany. New Delhi. Varanasi; Chankhumba Sanskrit Series, 1973, Vol. 1 pp. 199-223.

75. ***RATNAM, KAMALA*** **The Ramayana in Laos.** Prachi Darshan, Lucknow; Ramayana in Asia Number, January 1971, pp. 14-18 and 91-98 (Hindi Section), illustrated.

76. **RELE, SUBHAS J. The Elephant in Mythology and Literature.** March of India, New Delhi; July 1962, Vol. XIV, No. 7, pp. 17-19 with illustrations.

77. ***SANKALIA, H.D.*** **The Snake in Indian Mythology.** Bhawan's Journal, Bombay; Vol. XII, January 1959.

78. ***SCHLINGLOFF, DIETER*** **The Unicorn.** (Origin and Migrations of an Indian Legend) German Scholars on India. Edited by Cultural Department

of the Embassy of the Federal Republic of Germany, New Delhi, Varanasi; Chaukhamba Sanskrit Series Office, 1973, Vol. I, pp. 298-307.

79. ***URSEKAR, H.P.*** **The Moon in the Rigveda; a Neglected Luminary.** Proceedings of the All India oriental Conference, XIX Session, Delhi, 1957, Summary,, pp. 3-4.

80. ***VATSYAYANA, KAPILA*** **Ramayana in the Asian Literary, Plastic and Performing Arts.** Studies in Indology. New Delhi, Institute of Indology, 1974, pp. 192-208.

81. ***VOGEL, J.PH.*** **Indian Serpent Lore or Nagas in Hindu Legend and Art.** London; Arther Probsthain, 1926, xiv-318 pp, 30 plates.

82. **Naga Worship in Ancient Mathura.** Archaeological Survey of India, Annual Report, 1908-9, Calcutta; Superintendent, Government Printing press, India, 1912, pp. 159-163.

83. ***WILKENS, W.J.*** **Hindu Mythology. Vedic and Puranic.** Calcutta; 1882, First edition, Reprinted-Varanasi; Indological Book House, 1972. 499 pp., 60 line drawings.

84. ***WILSON, H.H.*** **Vishnu Purana.** 3 Volumes. (A System of Hindu Mythology and Tradition. Translated from Original Sanskrit and Illustrated by Notes Derived Chiefly from other Purans.) Ist Volume, London; 1840, 2nd and 3 rd Volumes 1886, Reprint, Calcutta; 1972.

85. ***KARAMARKAR, V.P.*** **Pauranic Casmogony.** Bharata Kaumudi, Studies in Indology in honour of Dr. Radha Kamal Moookerji, Allahabad, Indian Press, 1945, Vol. I, pp. 323-333.

منابع شمایل‌نگاری

1. ***AGARWALA, V.S.*** **An Early Brahmanical Relief from Mathura.** Journal of the U.P. Historical Society, Lucknow; Vol. X, Part II, December 1937, pp. 30-34. Also in Studies in Indian Art, Varanasi; Vishvavidyalaya Prakashan, 1965, pp. 191-193.
2. **An Note on Gupta Shivalinga of Mathura.** Journal of the U.P. Historical Society, Lucknow; 1935, pp. 83-85. Also in studies in Indian Art, Varanasi; Vishvavidyalaya Prakashan, 1965, pp. 233-234, I text figure.
3. **Brahmanical Image in Mathura.** Journal of the Indian Society of Oriental Art. Calcutta. Vol. V, 1937, pp. 122-130. Also in Studies in Indian Art. Varanasi, 1965, pp. 181-190, 7 illustrations.
4. ***AGRAWALA, V.S.*** **Nativity Scene on a Jain Relief at Mathura.** Proceedings of All India Oriental Conference, XII Session, Benares; 1943, Part III, p. iii, (title only).
5. **An Early Brahmanical Reliet from Mathura.** Journal of the U.P. Historical Society, Lucknow; Vol. X, Part II, December 1937, pp. 30-34, illustrated. Also, Studies in Indian Art, Varanasi; Vishvavidyalaya Prakashan, 1965, pp. 191-193.
6. **Brahmanical Images in Mathura Art.** Journal of the Indian Society of Oriental Art, Calcutta; Vol, V, June December 1937, (Coomaraswamy Volume), pp. 122-130. Also, Studies in Indian Art, Varanasi; Vishvavidyalaya Prakashan, 1965, pp. 181-190.
7. ***ANAND, MULKRAJ.*** **The Lower Vehicle, the Greater Vehicle and the Worshippers of Many Gods.** Marg, Bombay; Vol. XVI, No. 3, June 1963, Aurangabad Special Issue, pp. 15-34, 2 plates.

8. **Mathura of the Gods.** Editorial, Marg, Bombay; Vol. XV, No. 2, March 1962, pp. 2-3.

9. **Origin of the Buddha Image.** Marg, Bombay; Vol. XV, No. 2, March 1962, pp. 8-14.

10. **The Buddha: As Cosmos.** Marg, Bombay, Vol. XXIV, No. 2, March 1971, pp. 2-3. Editorial.

11. ***ANONYMOUS*** **Chart of Inconography.** Marg, Bombay; Vol. XVI, No. 4, Sept. 1965, Tibetan Art, pp. 38-43, with a chart of 510 figures.

12. **ARUNACHALAM, SIR P. Polonnaruwa Bronzes and Shiva Worship and Symbolism.** Journal of the Royal Asiatic Society, Ceylon Branch, Colombo; Vol. XXIV, No. 68, pp. 197 ff.

13. **Sketches of Ceylon History,** Colombo; 1906.

14. ***AUBOYER JEANNINE*** **Devotional objects and Images Indian.** Encyclopaedia of World Art, Vol. IV, New York; Mac Graw Hill Book Company Inc., 1959, pp. 369-371, illustrated.

15. ***AVASTHI, RAMASHRAYA*** **An Unusaul Chamunda Image of Khajuraho.** Journal of the U.P. Historical Society, Luchnow; Vol. XII, New Series, parts I-II, 1970, pp. 109-118.

16. ***AYYAR, B. RAMANATHA*** **The Three Strides of Vishnu.** Rupam, Calcutta; No.2, January 1925, pp. 27-30 with 1 plate.

17. ***BAILEY, JANE TERRY*** **On the Evolution of the Buddha Image with two Adorants in India and Burma.** Mitteilungen aus dem Museum fur Volkerkunde, Hamburg, Neue Folge Bd. 1; 1971, pp. 119-140, 13 figures.

18. **Some Seventh Century Images from Burma.** Artibus Asiae, Ascona, Switzerland; Vol. XXXIII, 1971, pp. 219-227, 9 figures.

19. ***BAJPAI, K.D.*** **A Note on the Iconography of Brahma.** Bulletin of the Baroda Museum, Baroda; Vol. V, 1947-1948, pp. 17-21.

20. ***BANDHOPADHYAYA, SAMARESH*** **A Note on Ganapati.** Journal of the Oriental Institute, Baroda; Vol. XXI, No. 4, 1972, pp. 328-330.

21. ***BANERJEA, J.N.*** **Myths Explaining Some Alien Traits of the North

Indian Sun Icons. Journla of Ancient Indian History Calcutta; Vol. XXXVIII, pp. 1-6.

22. **Religion in Art and Archaeology.** Vaishnavism and Shaivism. Locknow; University of Lucknow, 1968, 134 pp., 19 plates.
23. **Some Aspects of Shakti in Workship of Ancient India.** Probuddha Bharat, Calcutta; Vol. LIX, pp. 227-232.
24. **Some Emblems of Shiva in Early Coins and Seals.** Indian Historical Quarterly, Calcutta; Vol. XII, pp. 131-134.
25. **Some Folk-Goddesses of Ancient and Mediaeval India.** Proceeding of All India Oriental Conference, IX Session, Trivandum; 1937, Summary p. 62.
26. **A Vishnudharamottaram Passage and the So-Called Image of Elephanta.** Arts Asiatiques, Paris; Tome III, Fasc. 2, 1956, pp. 98-123, 5 figures.
27. **An Abhicarika Vishnu Image.** Journla of the Indian Institute of Oriental Art, Calcutta; Vol. VIII, 1940, pp. 139-161.
28. **An Iconographic Study of the Chandra Gupta Cave-Facade at Udaigiri (Vidisha).** Proceedings of the Oriental Conference, XVII Session, Abmedabad; 1953, Summary, pp. 139-140.
29. **The Development of Hindu Iconography.** Calcutta; Calcutta University, 1956, xxxvii-653 pp., 48 plates. Review Journal of Bihar Research Society, Vol. XLIII, pp. 150-151, by A. S. Altekar. Also in Royal Asiatic Society, London; 1957, pp. 267-268 by Douglas Barrett.
30. **Hindu Iconography - 1, Vishnu, II Vyuhas and Vibhavas of Vishnu III Other Forms and Minor Avatara** Journal of the Indian Society of Oriental Art, Calcutta; Vol. XIII, 1945, pp. 55-129; Vol. XIV, 1946, pp. 1-74.
31. **The Holy Pancaviras of Vrsnis.** Journal of the Indian Society of Oriental Art, Calcutta; Vol. X, 1942, pp. 65-68.
32. **Images of Shamba.** Journal of the Indian Society of Oriental Art, Calcutta; Vol. XII, 1944, pp. 129-134.

33. **The So-Called Trimurti of Elephanta.** Arts Asiatiques, Paris; Tome II, Fasc. 2, 1955, pp. 120-126, 4 plates.

34. **Some Emblem of Shiva in the Early Coins and Seals.** Indian Historical Quarterly, Calcutta; Vol. XII, pp. 131-134.

35. **Surya.** Aditya and Navagrahas. Journal of the Indian Society of Oriental Art, Calcutta; Vol. X, 1945, pp. 202-206.

36. ***BANERJEE, P.*** **Expadagajasmharamurti from Central Asia.** Bulletin of the National Museum New Delhi; No. 3, pp. 11-15.

37. **Hindu Deities in Central Asia.** India's Contribution to World Thought and Culture, Madras; Vivekanand Rock Memorial Committee. 1970, pp. 289-297, 2 maps.

38. **Hindu Trinity from Central Asia.** Bulletin of the National Museum, New Delhi; No. 2, 1970, pp. 17-20, 2 figures.

39. **Vairochana Buddha from Central Asia.** Oriental Art, London; New Series, Vol. XVIII, No. 2, 1972, pp. 166-170, 6 figures.

40. ***BANERJI, ADRIS*** **Lingas of Jalpaiguri,** Our Heritage, Calcutta; Vol. XIV, 1966, pp. 15-22.

41. ***BANERJI, ANUKUL CHANDRA*** **Expansion of buddhism in India and abroad.** Bulletin of the Ramakrishna Mission, Institute of Culture, Calcutta; Vol. XVI, No. 5, May 1965, pp. 157-69.

42 ***BANERJI, N.R.*** **A Note on the Iconography of Uma Mahesh wara in Nepal.** Ancient Nepal, Katmandu, 1967, No., 1,2 pp.

43. ***BANERJI, P.*** **A Shiva Icon from Piendjikent.** Artibus Ascibam Switzerland; Vol. XXVI, No. 1, 1969, pp. 73-80, 2 plates.

44. ***BANERJI, R.D.*** **Eastern Indian School of the Orthodox or Brahmanical Pentheon.** Eastern Indian School of Mediaeval Sculpture, New Delhi; Manager, Publications, 1933, pp. 101-129, illustrated,

45. **Notes on Two Shaiva Images.** Annual Report of the Archaeological Survey of India, 1925-26, Calcutta; Superintendent, Government Printing Press, India, 1928, pp. 175-176, illustrated.

46. ***BANERJI, SUSHIL*** **A Vaishnavite Madona.** Rupam, Calcutta; No. 2, April 1920, pp. 14-16 with illustrations.

47. ***BARUA, BENI MADHAV*** **Buddhist Divinities as Embodiment of the Thirty-seven Constitute of Supreme Knowledge.** Journal of the Indian Society of Oriental Art, Calcutta; Vol. VIII, 1940, pp. 1-5.

48. **The Celestial Luminaries in Ashoka's Rock, Edicts IV.** Journal of the Indian Society of Oriental Art, Calcutta; Vol. VIII, 1940, pp. 162-165.

49. **On the Antiquity of Image-Worship in India.** Journal of the Indian Society of Oriental Art, Calcutta; Vol. XI 1943, pp. 65-68.

50. ***BARUNA, B.K.*** **Kalikapurana or Iconographical Representation of Some Shakta Goddess and Their Worship in Mediaeval Age** Proceedings of the All India Oriental Conference, XVII Session, Ahmedabad, 1953, Summarey, pp. 183-84.

51. ***BASU,*** **S Lotus in the Consmogony of the Vedas.** Vishveshwaranand Indological Journal, Hoshiarpur; Vol. VI Part I, March 1966, pp. 39-43.

52. **Lotus Birth in Vedic and Pali Literature.** Vishveshwaranand Indological Journal, Hoshiarpur, Vol. VI, Part I, 1968, pp. 61-64.

53. ***BEDEKAR, V.M.*** **Kubera in Sanskrit Literature with Special Reference to Mahabharata.** Journal of the Ganga Nath Jha Research Institute, Allahabad; Vol. XXV, Nos. 1 to 4, 1969, p. 425-451.

54. **The Legend of the Churning of the Ocean in the epics and the Puranas.** A Comparative Stuey. Purana, Varanasi; Vol. IX, No. 1, January 1967, pp. 7-61.

55. ***BELL, SIR CHARLES*** **The Religion of Tibet.** Oxford; Clarendon Press, 1931, 235 pp. with Index and 1 colour plate and 60 monochrome illustrations.

56. ***BENNETT, ALLEN*** **Religion of Burma and other papers.** Madras; Theosophical Publishing House, 1929, Origin of Buddhism in Burma and its expansion and Cultural Relations with India.

57. ***BHANDARI, V.S.*** **Rudra as the Supreme god in the Yajurveda.**

Nagpur University Journal, Nagpur; Vol. XVI, No. 1 October 1965, pp. 37-42.

58. **Vedic Legend Cyavana and Sakanya.** Felicitation Volume Persented to Dr. V. V Mirashi, Nagpur, Vidarbha Samshodhan Mandal, pp. 108-112.

59. ***BHANDARKAR, D.R.*** **Shiva of Pre-historic India.** Journal of the Indian Society of Oriental Art, Calcutta; Vol. V, 1937, pp. 74-77.

60. ***BHARAGAVA, P.L.*** **Hansa as a Symbol of Hindu Culture.** Mysore Orientalist, Mysore; Vol. IV, No. 2, 1971, pp. 105-108.

61. ***BHASKARAN, S.T.*** **The Saptamatrikas of Perunkanchi.** Lalit Kala, New Delhi; No. 17, pp. 16-17, plates 5-7 (11 figures).

62. ***BHATACHARYA, RAVINDER KUMAR*** **Different Types of Shiva Lingas.** Journal of the Oriental Institute, Baroda; Vol. XII, Nos. 1 and 2 1972, pp. 84-85.

63. ***BHATNAGAR, I.M.L.*** **Tree Symobl Worship in Punjab.** Folklore, Calcutta; Vol. VI, No. 3, March 1965, pp. 105-108.

64. ***BHATT, P.N.*** **The Sun-Cult in Sanrashtra and Gujarat.** Proceedings of All India Oriental Conference, XVII Session, Ahmedabad; pp. 423-436), (Summary of the Paper pp. 162-163).

65. ***BHATTACHARYA VIDHUSHEKHARA*** **The Sadhanamala and Tibetan Version.** Indian Historical Quarterly, Calcutta; Vol. II, 1936, pp. 626-637.

66. ***BHATTACHARYA, B.C.*** **Brahmanical Iconography.** Indian Images. Vol. I, Calcutta; Thacker Sprink and Co., 1921, 80 pp., 31 plates, Review - Rupam, Calcutta; January 1922, pp. 55-36.

67. ***BHATTACHARYA, BENOYTOSH*** **A Peep into the Later Buddhism, Annals of Bhandarkar Oriental Institute,** Poona; Vol. X, 1924, pp. 1-24. on Buddhist Deities-Vajradhara and Vajrasattva.

68. **Origin and Development of Vajrayana.** Indian Historical Quarterly, Calcutta; Vol. III, 1927, pp. 733-47.

69. **Sadhanamala.** Baroda, Gaikwad Oriental Series.

70. **The Early Image of Garuda.** (Title Only). Proceedings of All India Oriental Conference, V Session, Lahore, 1928, p. 218.

71. **Icongraphic Notes-A Golden Image of Ganapati.** Journal of the India Society of Oriental Art, Calcutta; Vol. III, 1935, pp. 53-54.

72. **Indian Buddhist Iconography.** See Chapter III, Indian Sculpture.

73. ***BHATTACHARYA, DIPAK CHANDRA*** **An Apita-Kuca (A Form of Parvati) Image from Kagajapara, Bangladesh.** Artibus Asiae, Ascona, Switezerland; Vol. XXXVI, Nos. I and 2, 1974, pp. 89-96.

74. **The Composite Image of Vasudeva and Lakshmi.** Journal of the Asiatic Society, Calcutta; Vol. VIII, 1966, No. 4, pp. 261-266, 1 illustration.

75. ***BHATTACHARYA, KAMALESHWAR*** **The Ashtomurti Concept of shiva in India, Indo-China and Indonesia.** Indian Historical Quarterly, Calcutta; Vol. XXIX, No. 3, pp. 233-41.

76. **The Ashtamurti Concept of Shiva in India, Indo-China and Indonesia.** Indian Historical Quarterly, Calcutta; Vol. XXIX, No. 3, pp. 233-241.

77. ***BHATTACHARYA, KAMALESHWARA*** **The Astamurti Concept of Shiva in India, Indo-China and Indonesia.** Indian Historical Quarterly, Calcutta; Vol. XXIX, No. 3, pp. 233-241.

78. ***BHATTACHARYA, S.*** **The Presiding Deity of Kamarup.** Proceedings of the All India Oriental Conference, XVII Session, Ahmedabad; 1953, Summary pp. 72-74.

79. ***BHATTACHARYA, S.K.*** **Iconography of Krishna.** Roop-Lekha, New Delhi; Vol. XXX, 1958, Nos. 1 and 2, pp. 12-26, illustrated.

80. ***BHATTACHARYA, T.P.*** **The Cult of Brahma.** Journal of the Bihar Research Society, Patna; Vol. XLI, 1967, pp. 403-405.

81. **The Cult of Brahma.** Patna; 1957, viii-196 pp., 2nd ed., Varanasi; 1969.

82. ***BHHATTACHRYA, H.D.*** **Evolution of Shakti Cult.** Bhawan's Journal, Bombay; Vol. III, No. 4. pp. 30-32.

83. ***BHATTASALI, N.K.*** **Iconography of Buddhist and Brahmanical**

Sculptures in the Decca Museum. Reprint, Varanasi; 1972, xxxix-274 pp. with 20 plates.

84. ***BHATTASALI, NALINIKANTA*** **Surya-the Sun-God.** Rupam, Calcutta; No. 6, 1921.

85. **Iconography of Buddhist and Brahmanical Sculptures in the Dacca Museum.** Dacca; Published by Rai S. N. Bhadra Bahadur, 1929; Reprint, Varanasi; Indological Book House, 1972, ixl 274 pp., 80 plates. Review - Sculptures of Eastern Bengal, Rupam, Calcutta; Nos. 42, 43; 44, April, July and October 1930, pp. 18-27 by Suniti Kumar Ch.

86. **Surya the Sun God.** Rupam, Calcutta; No. 6, pp. 17-26, 1 plate.

87. ***BHOWMIK, SWARANA KAMAL*** **Some Vishnu Images in teh Waston Museum, Rajkot.** Museum, Bulletin, Baroda; Vol. XXIII, 1971, pp. 99-100.

88. ***BIDYABINOD, B.B.*** **Varieties of Vishnu Images.** Memoir of Archaeological Survey of India, No 2, Calcutta; Superintendent, Government Printing Press, India.

89. ***BISWAS, DILIP KUMAR*** **Origin and Antiquity of Surya Images in India.** Proceedings of the Indian History Congress, XVI Session, Waltair, 1953, Vol. XVI, pp. 51-56.

90. ***BOELES, J.J.*** **Two Aspects of Buddhist Iconography in Thailand.** Journal of the Siamese Society, Bangkok, Thailand; Vol. XL VIII, 1960, 11 pp.

91. ***BRUCE, LONG H.*** **Shiva as Promulgater of Traditional Learning and Patron Deity of Fine Arts.** Annals of Bhandarkar Research Institute, Poona; Vol. LII, 1971, Parts I-IV, pp. 67-80.

92. ***BUDDHA PRAKASH*** **Hindu Avataras and Evolution Theory.** The Astrfological Maganine, Bangalore; Vol. XLVI, No. 4, pp. 327-376.

93. ***CAMPBELL, JOSEPH*** **The Hero with a Thousand Faces.** New York; Pantheo Books, 1953, xiii-416 pp., Bollingen Series-17.

94. ***CHAITANYA, KRISHNA*** **The Mural Traditions (A History of**

Indian Painting). New Delhi; Abhinava Prakashan, 1976, illustrated.

95. ***CHAKRAVARTI, CHINTA HARANA*** **The Cult of Buddha Among the Brahmanic Hindus.** Journal of the Bihar Research Society, Patna; Buddha Jayantee, Special Issue, 1956, pp. 33-34.

96. **Kali Worship in Bengal; Its Antiquity and Characteristic Features.** Proceedings of the All India Oriental Conference, XVIII Session, Annamalai University, December 1955, Summary 106.

97. **The Worwhip of Goddess Durga.** Bulletin of the Ramakrishana Mission of Culture, Calcutta; Vol. IX, no. 4, pp. 81-87.

98. ***CHAKRAVARTY, D.K.*** **A Note on the Surya Image from Mahisantosha.** Journal of Indian History Trivandrum; Vol. XLVII, Part I, 1969, No. 139, pp. 155-158.

99. ***CHANDERKAR, G.K.*** **A Note on Shiva and Phallic Workship.** Proceedings of the All India Oriental Conference, I Session, Poona, 1919, Vol. I, p. lxxxiii.

100. ***CHAPEKAR, N.C.*** **Savita,** Indian Antiquary, Bombay; Vol. II, No. January 1967, pp. 29-33.

101. ***CHATTERJEE, BIJANRAJ*** **Tantrism in Cambodia, Sumatra and Java.** Modern Review, Calcutta; Vol. XLVII, No. 1, January 1930, pp. 90-94, 9 figures.

102. ***CHATTERJI, A.K.*** **Characteristics of Skanda Kartikeya.** Indian Museum Bullentin, Calcutta; Vol. IV, No. 1, 1969, pp. 6066.

103. **The Cult of Skanda Kartikeya in Ancient India.** Calcutta; Punthi Pustaka, 1970, viii 168 pp., 52 figures.

104. ***CHATURVEDI, GIRDHAR CHAUDARY, N.N.*** **Mother Goddess Durga.** Poona Orientalist, Poona; Vol. XV 1950, pp. 32-38.

105. ***CHAUDHARY, N.N.*** **Bhagwati Lakshmi.** Purana, Varanasi; Vol. IV, Part I, January 1962, pp. 103-111.

106. **Goddesses Saraswati and Her Worship.** Proceedings of All India Oriental Conference, XVII Session, Ahmedabad; 1953, Summary p. 116,

Alos in Poona Orientalist, Poona; Vol. XXI, 1956, pp. 12-18.

107. **Lord Shiva.** Proceedings of the Oriental Conference, Lucknow; XVI Session, 1951, p. 224.

108. ***CHAUDHARY, RADHAKRISHNA*** **Some Aspects of Buddhism as Gleand Through Indian Art.** Journal of Bihar Research Society, Patna; Buddha Jayanti Special Issue, 1956, pp. 47-65, part I.

109. ***CHAUDHARY. N.M.*** **Some Aspects of the Workship of Narayana.** Indian Historical Quaterly, Calcutta; Vol XXII No. 3, pp. 191-199.

110. ***CHHABRA, B. CHANDRA*** **Agni.** Journal of the Indian Society of Oriental Art, Calcutta; Vol. III, No. 1, June 1935, pp. 45-47.

111. **Garuda of Vishnu.** Journal of Indian History, Trivandrum; Vol. XLIII, Part II, August 1965, pp. 387-92.

112. **Surya Images from Rode (North Gujarat).** Bulletin, Museum and Art Gallery, Baroda; Vol. XII, 1955-1956, pp. 11-18, plates XII-XIV (4 figures).

113. ***CHIMPA, LAMA AND CHATTOPADHYAYA, ALKA,*** **Taranath's History of Buddhism in India,** Simla; Indian Institute of Advance Studies, 1970.

114. ***CHITGUPI, BHIMARAO*** **Nada-Brahma of Pandarpar.** An Iconographic Hypothesis. Studies of Indian History and Culture, Volume presented to Dr. P. B. Desai, Karanataka University, Dharwar, 1971, pp. 171-180, plate 33 (2 figures).

115. ***CHOPRA, RAJESH PRABHA*** **Lakshmi Images in the Ashutosh Museum, Calcutta.** Cultural Forum, New Delhi; Vol. VII, Nos. 1 and 2, April 1965, pp. 72-77.

116. ***CLARK, W.E.*** **Two Lamastic Pantheons.** 2 Volumes. Harvard; Cambridge, Mss., 1937, Harvard Institute Monograph Series. Illustrated. Deals with the Buddhist Pantheon in India, China, Nepal and Tibet.

117. ***COMARASWAMY, ANAND K.*** **Buddha Agni.** Harvard Journal of Asiatic Studies Vol. IV. pp. 145 ff.

118. **Hinduism and Buddhism.** New York, philosophical Library, 1943, 86

pp.

119. **The Mystery of Mahadeva.** Indian Art and Letters, London; Vol. VI, 1933, pp. 10-13.

120. ***COMMARASWAMY, A.K.*** **Notes on Jain Art.** Journal of Indian Art and Industry, London; Vol. XVI, Nos. 127-128, pp. 81-88. illustrated with 15 plates.

121. ***COMMARASWAMY, A.K.*** **The Origin and Use of Images in India.** The Transformation of Nature in Art. New York; Dover Publications 1934. Ch. 8, pp. 153-169.

122. ***COOMARASWAMY, ANAND K.*** **The Buddha's Chuda, Ushnisha and Crown.** Journal of the Royal Asiatic Society, London; 1928, pp. 815-843, 2 plates.

123. **The Gudimallim Lingam.** Indian Historical Quarterly, Calcutta, Vol. VII, No. 4, 1931, p. 750.

124. **Indian Images with Many Arms.** Dance of Shiva. New Delhi; Segar Publication (Reprint) 1971, pp. 80-86.

125. **Origin of the Lotus Capital.** Indian Historical Quarterly, Calcutta, Vol. VI, 1930, pp. 373-375, illustrated.

126. **Ushnisha and Chatra (Turban and Umbrella).** Poona Orintalist, Poona; Vol. III, 1938, pp. 1-29.

127. **A Nepalese Tara.** Rupam, Calcutta; April 1921, pp. 1-2, 1 plate.

128. **Some Sources of Buddhist Iconography.** B.C. Law Volume, Part I, Calcutta; 1945, pp. 469-476.

129. ***CRAVEN ROY, C.JR.*** **An Early Pallava-type Vishnu Icon.** Oriental Art, London; Vol. XVI, No. 3, New Series, 1970, pp. 262-264, 3 illustrations.

130. ***CRAVEN, ROY, C.JR.*** **An Early Palava Type, Vishnu Icon.** Oriental Art, London; Vol. XVI, No. 3, New Series, Autumn 1970, pp. 262-264, 3 illustrations.

131. ***DANDEKAR, R.N.*** **Rudra in the Veda.** Journal of the University of Poona; Humanity Section, 1953, pp. 94-108.

132. **Yama in Veda.** Proceedings of All India Oriental Conference XII Session, Benares Hindu University, 1943-1944, Summary. p. 2, B.C. Law Volume, Part I, Calcutta; Indian Research Institute, 1945, pp. 194-209.

133. ***DANGE, S.A.*** **Projapati and His Daughter.** Purana, Varanasi; Vol. V, No. 1, January 1963, pp. 33-46.

134. ***DANGE, S.S.*** **Sesha; The Cosmic Serpent.** Purana, Varanasi; Vol VII, No. 1, January 1965, pp. 144-149.

135. ***DANIELOU, ALAIN*** **An Approach to Hindu Erotic Sculpture.** Marg, Bombay; Vol. II, No. 1, pp. 79-92, plates 9.

136. **Hindu Polythiesm.** London; Routhedge and Kegan Paul, 1964.

137. **The Meaning of Ganapati.** Adyar Library Bulletin, Adyar, Madras; Vol. XVIII, pp. 106-119.

138. ***DARIAN, STEVEN*** **The Ganges in Indian Art.** East and West, Rome; Vol. XXIII, Nos. 3-4, 1973, pp. 307-326, illustrated.

139. ***DAS, D.R.*** **Dvadashaditya.** Journal of Indian History, Calcutta University Vol. IV, Parts I and II, 1970-1971, pp. 226-97.

140. ***DASGUPTA, C.C.*** **One Unpublished Dated Image of Sukhavati Lokeshwara.** Proceedings of the Oriental Conference, XIX Session, University of Delhi 1957, Summary, p. 112.

141. **Some Notes on the Iconography of Lakshmi.** Proceedings of the All India Oriental Conference, XVI Session, Lucknow, 1951, Summay, p. 161. Also in Bhartiya Vidya, Bombay; Vol. XV, 1954-1956, pp. iii, 61-71.

142. ***DASGUPTA, RAJATANAND*** **Nepalese Miniatures.** Varanasi; Bhartiya Vidya Prakashan, 1968, Foreword by S.K. Saraswati, xiv-55, pp., 6 colour and 12 monochrome plates. Review - Journal of the Indian Society of Oriental Art, Calcutta; Vol. II, New Series, pp. 61-73 by U.P. Shah.

143. ***DASGUPTA, S.B.*** **A Historic Study of Chandi.** Bulletin of the Ramakrishan Mission Institute, Calcutta; Vol. X No. 6, pp. 138-143.

144. ***DASGUPTA, SHASHI BHUSHANA*** **Vajra and Vajrasattva.** Indian Culture, Calcutta; Vol. VIII, 1941-42, pp. 23-32.

145. ***DATTA, KALIDAS* A Chandrashekhar Shiva Image.** Journal of Indian Society of Oriental Art, Calcutta, Vol. X, 1942, pp. 207-209.

146. ***DAVAR, FIROZ S.* The Indo-Iranian Pantheon.** Proceedings of All India Oriental Conference, XVII Session, 1953, pp. 19-20.

147. ***DAVE, S.K.* The Saraswati Purana.** Purana, Varanasi; Vol. X. No. 1, January 1968, pp. 68-79.

148. ***DAVE, SURESH K.* The Goddess Lakshmi in Vamana Purana.** Shardapeeth Patrika, Dwaraka; Vol. XII, No. 1, 1972, pp. 44-49.

149. ***DE, J.C.* Ganga in Ceylon and India.** Indian Historical Quarterly, Calcutta; Vol. VII, No. 2, 1931, pp. 359-362.

150. ***DESAI, KALPANA, S.* Consort of Vaikuntha.** Lalit Kala, New Delhi; No. 13, pp. 51-52.

151. **Iconography of Vishnu.** (In Northern India up to the Mediaeval Period.) New Delhi; Abhinava Prakashan, 1973, 159 pp., 103 plates.

152. **Some Lakshmi Narayana Images from Western India.** Journal of the Oriental Institute, Baroda; Vol. XIV, Nos. 2 and 4, March-June 1965, pp. 392-396.

153. **Vaikuntha Chatarmurti.** Journal of the Indian Society of Oriental Art, Calcutta; Vol. II, New Series, 1967-68, pp. 22-23, plates 6 (2 figures).

154. **Varaha.** Journal of Bombay Branch of Royal Asiatic Society, Bombay; Vol. XLIII XLIV, 1968-1969, pp. 196-218.

155. ***DEVENDRA, D.T.* An Unusual Hand Position in Ceylon Statuary.** Artibus Asiae, Ascona, Switzerland; Vol. XIX, No. 2, 1956, 10 pp., 4 plates.

156. **The Buddha Image and Ceylon.** Colombo; Ceylon; K.V. G. De Silva and Sons, 1957, 92 pp. 29 plates.

157. ***DEVI, YASHODA* Vamana Trivikrama.** Journal of Indian History Trivandum; Vol. XLIII, Parts III, December 1965, Serial No. 129, pp. 833-853.

158. **DHAKY, M.A. Ksemankari-The Cult Image of the Ambika Temple, Jagat.** Vishveshwaranand Indological Journal, Hoshiarpur;

Vol. VI, 1968, pp. 117-120, 2 figures.

159. ***DHAKY, MADHUSUDAN, A.*** **Chandesha in Norht Indian Tradition.** Journal of the Asiatic Society of Bengal, Calcutta; Vol. XII, Nos. 1-4, 1970, pp. 103-109.

160. **Ksemankeri, the Cult Image of the Ambika Temple, Jagat.** Vishveshwaranand Indological Journal, Hoshiaprpur, Vol. VI, 1968, pp. 117-120, 2 plates.

161. **Some Unpublished Images of Varaha and Kubera from Gujarat.** Shatabdha Kaumudi, Nagpur Museum, Nagpur; 1964, pp. 59-61, 1 plate.

162. **Yoga Narayana and Balamukunda from Huvinahadagali.** Studies of Indian History and Culture, Volume Presented to Dr. P. B. Desai, Dharwar; pp. 163-166, plate 31, Dharawar; 1971.

163. ***DHAVALIKAR, M.K.*** **The Origin of Tara.** Tamil Culture, Madras; Vol. XI, No. 4, October-December 1964, pp. 308-416.

164. ***DIAKONOVA NATALIA A*** **Document of Khotanese Buddhist Iconography.** Artibus Asiae, Ascona, Switzerland; Vol. XXIII, Nos. 3 & 4, 1960, pp. 229-230, 1 plate.

165. ***DIKSHIT, D.P.*** **A Unique Devi Image from Kanauj.** Journal of U. P. Historical Society, Lucknow; Vol. XVIII, New Series, Parts I-II, 1970, pp. 55-62.

166. ***DIKSHIT, D.P.*** **A Unique Devi from Kanauj.** Journal of U. P. Historical Society, Lucknow; Vol. XVIII, New Series, Parts I and II, pp. 55-62.

167. ***DIKSHITAR, V.P. RAMACHANDRA*** **Buddhism in Andhradesh. B.C. Law Volume, Part 1, Calcutta; Indian** Institute, 1945, pp. 346-353. (Studies on Nagarjuna Konda and Amaravati).

168. ***DISKALKAR, D.B.*** **Antiquity of the Image of Mahisasuramardini.** Indian Historical Quarterly, Calcutta; Vol. XXII, 1946, pp. 154-156.

169. ***DISKALKAR, D.R.*** **A Motif of Three Fish with a Common Head.** Proceedings of the All India Oriental Conference, XXI Session, Srinagar,

1961, pp. 130-131.

170. ***DIWANJI, P.C.*** **The Maheshwara Cult and Its Offshoots.** Proceedings of the All India Oriental Conference, XVIII Session, Annamalai University, December 1955, Summary p. 8, Also, Journal of the Asiatic Society, Bombay Branch, Vol. XXX, No. 2, 1955, pp. 6-12.

171. ***DOBBINS, K. WASTON*** **A Note on the Hariti Images from Skarab Dehri, year 399 (A.D.).** East and West, Rome; Vol. XVII, No. 324, September December, 1967, pp. 269-72.

172. ***DOBBINS, K.WATSON*** **A Note of the Hariti Image from Skarab-Dehri, Year 399.** East and West, Rome, Vol. XVII, New Series, Nos. 3-4, September- December 1967, pp. 269-272, illustrated.

173. ***DOHANIAN, DIRAN K.*** **Mahayana Cult of Ancient Ceylon.** India's Contribution to World Thought and Culture, Vivekanand Rock Memorial Volume, Madras; 1970, pp. 423-436, 4 figures.

174. ***DUTTA SUKUMAR*** **Buddhism in East Asia.** New Delhi; Indian Council for Cultural Relations, 1966, 225 pp., 37 plates. On Ceylon, Burma, Siam, Cambodia, China, Japan and Vietnam.

175. ***DUTTA, BIMAL KUMAR*** **A Metal Image of Hariti.** Journal of the Indian Society of Oriental Art, Calcutta; Vol. X, 1942, pp. 207-209.

176. ***DUTTA, NALINAKSHA*** **Hindusim and Buddhism in South East - Asia.** Journal of Ancient Indian History, Calcutta; Vol. V, Nos. 1 and 2, 1971-72, pp. 105-22.

177. ***DWIVEDI, V.P.*** **An Unusual Devi Image from Kanauj.** Oriental Art, London; New Series, Vol. XVII, No. 1, Spring, 1971, pp. 60-62, 2 figures.

178. **Elephant God of the Hindus.** Ganesha. Orientation, Honkong; Vol. V. 3, March 1974, pp. 31-37 with full colour illustrations.

179. ***EBELING, KLAUS*** **Confusing Iconographies in the Rajpur Ragamala.** Museum Bulletin, Baroda; Vol. XXIII, 1971, pp. 35-70.

180. ***ELIOT, SIR CHARLES*** **Hinduism and Buddhism.** London; Kegan Paul, 1957, 4th ed., First published in 1921. Vol. III, Buddhism, outside

Inida and Mutual Influence of Eastern and Western Religions (and Art). On Ceylon, Siam, Cambodia, Champa, Java Central Asia, China, Koria, Annam, Tibet and Japan.

181. ***FERGUSSON, JAMES*** **Tree and Serpent Worship in India.** Illustrations of Mythology and Art in India in the first and fourth centuries after Christ from the sculptures of the Buddhist Topes at Sanchi and Amaravati, London, 1868. Reprint, Delhi, Varanasi; Indological Book House. Delhi; Oriental Publishers, 276.

182. ***FINGESTEN, PETER*** **Tibetan Religious Art.** Marg, Bombay; Vol, VI, No. 2, p. 50, 1 plate.

183. ***FIROT, LOIS*** **Outline of the History of Buddhism: Indo-China.** Indian Historical Quarterly, Calcutta; Vol. II, No. 4, 1926, pp. 673-689.

184. ***FOUCHER, A.*** **The Great Miracle, of Sravasti.** Begining of the Buddhist Art and other Essays, London; 1918, pp. 61-610. plates 19-78.

185. **The Buddhist Madonna.** The Beginning of Buddhist art and other Essays. London; 1918, pp. 271-291, plates 45-50.

186. **On the Iconographhby of Buddhist Nativity.** Menoir of the Archaeological Survey of India, No. 46, 1934, New Dellhi; Manager, Publications, 27 pp. 6 plates.

187. ***FURGUSSON, JAMES*** **Tree and Serpent Worship.** Illustrations of Mythology and Art, text with 100 plates. Reprint Indological Book House, Varanasi; 1970.

188. ***GABGIKT, O.C.*** **Earth Goddess in Buddhist Art.** Indian Historical Quarterly, Calcutta; Vol. XIX, 1934, pp. 1-11, illustrated.

189. **Some Buddhist Sculptures in Relation to Some Buddhist Texts.** New Indian Antiquery, Bombay, Vol. I, 1938-1939, pp. 544-553.

190. ***GAJENDRAGADKAR, S.N.*** **India in the Epics.** Proceedings of the All India Oriental Conference, XIII Session, Part I, Nagpur; 1951, pp. 79-82.

191. ***GANGA DHARA, P.*** **Iconography of Hayagrieva, New Light.**

Quarterly Journal of the Mythic Society, Bangalore; Vol. VIII, Nos. 1-4, 1967-196, Published in 1970, pp. 5-8, 3 figures.

192. ***GANGOLY, BISHESHWAR* Ancient Images of Buddha.** Modern Review, Calcutta; Vol. LXIV, No. 4, pp. 460-462, 7 halftone illustrations. Most of the Images of Lacquere wood and covered with thin gold leaves.

193. ***GANGOLY, O.C.* Indra Clut Versus Krishna Cult.** Journal of Ganganth Jha Research Institute, Allahabad; Vol. VII, No. 1, pp. 1-27.

194. **The Mithuna in Indian Art.** Rupam, Calcutta; No. 21, January 1925, pp. 54-61, 33 figures.

195. **Some Images of Brahama in the Ghola Period.** Rupam, Calcutta; Nos. 35 and 36, July October, 1928, pp. 102, with 2 plates.

196. **Two Images of Vishnu (in the Lucknow Museum).** Rupam, Calcutta; Nos. 35 and 36 July. October 1928, pp. 38-39, 2 illustrations.

197. **Raga and Raginis.** (A Pictorial and Iconographical Study of Indian Musical Modes, based on Original Sources). Bombay; Nalanda Publications, 1948, 1st ed. Calcutta; 1934 with original photographs of pointings, 224 pp., 1 plate in colour and 8 in monochrome.

198. **The Cult of Agastya and the Origin of Indian Colonial Art.** Rupam, Calcutta; No. 25, 1926, pp. 1-16, 21 half-tone illustrations. A paper read before the Mythic Society, Bangalore on October 27, 1925.

199. **A Tibeto-Nepalese Image of Maitriya.** Rupam, Calcutta; No. 11, July 1922, pp. 73-74, (Notes) 1 plate.

200. ***GAUGOLY, O.C.* On Some Inconographic Parallels.** Shri Ashutosh Silver Jubille Commemoration Volume, No. 3, Orientalia, Part I, Calcutta University.

201. ***GEDEN, A.S.* Buddha.** Encyclopaedia of Religion and Ethics. New York; Charles Seribners Sons, 1959. (IV Edition).

202. ***GETTY, ALICE* Buddha and the Gospel of Buddhism.** Marg-Bombay; Vol. IX, No. 2, pp. 7-14, 6 illustrations.

203. **The Buddha and Gospel of Buddhism.** Marg, Bombay; Vol. IX, No. 2,

pp. 7-14, plate 4.

204. **Gods of Northern Buddhism.** Oxford; Charles E. Tuttle, 1924, 1962. Translated from French, xix- 220 pp. illustrated.

205. **Gods of Northern Buddhism.** Oxford; 1924, 2nd ed. London; Clarendon Press, 1928, Lii-220 pp., 67 plates, 7 figures in colour. Their History, Iconography and Progressive Evolution, throught the Northern Buddhist countries. Translated from French by J. Denikar. Review-Journal of ther.

206. ***GHOSE, AJIT*** **An Image of Arya Avalokiteshvara of the time of Vinayadgupta.** Journal of the Indian Society of Oriental Art, Calcutta; Vol. XIII, 1945, pp. 49-54, 1 plate.

207. ***GHOSH, ABHIJIT*** **Indrani Image from Kurman (Burdwan District).** Journal of the Ancient Indian History, Calcutta; Vol. III, Nos. 1-2, pp. 165-171.

208. ***GHOSH, D.P.*** **Impact of Hinduism on South-East Asia.** Cultural Forum, New Delhi; Vol. VIII, No. 4, July 1966, pp. 17-20.

209. ***GHOSH, DEVIPRASAD*** **A Parinirvana Reliet from Bengal.** Journal of the Indian Society of Oriental Art, Calcutta; Vol. VII, 1939, pp. 132-133.

210. ***GHOSHAL, U.N.*** **Notes on a Type of Lokeshwara in Cambodia.** Journal of greater India Society, Calcutta; Vol. V, No. 1, January 1938, pp. 36-38.

211. **The Influence of Buddhism in Khmer Art.** Gaurdian, Rangoon; December 1967, pp. 26-27.

212. ***GHOSHAL, U.N. AND DUTTA, NALINAKSH*** **Taranath's History of Buddhism. (Translated from German).** Indian Historical Quarterly, Calcutta; Vol. III, 1927, Nos. 1 and 4, pp. 60-68, 508-509, 803-807, Vol. IV, 1928, pp. 530-533; Vol. V. Np. 4, 1929, pp. 715-721, Vol. VI, No. 2, 1930, pp. 334-344, Vol. VII, No 1, 1931, pp. 150-160, and Vol. VIII, No. 2, 19.

213. ***GHOSHAL, U.N.*** **The Olderst Rrepresentation of Skanda Cult in**

Bengal Art. Louis de la Vallee Poussin Memorial Volume, Edited by N.N. Law Calcutta; pp. 271-278.

214. *GLYMN, CATHERINE* **Some Reflections on the Origin of the Type of Ganga Image.** Journal of the Indian Society of Oriental Art, Calcutta; Vol. V, (New Series) Dr. Vasudeva Sharana Commemoration Volume, Part II, 16-27, plates 6-10.

215. *GODBOLE, G.H* **Indra in the Brahmanas.** Journal of Bombay University, Bombay; Vol. XXV, No. 2 September 1956, pp. 32-41.

216. **Indra in the Shatapatha Brahmana.** Proceedings of the All India Oriental conference, XVII Session, Ahmedabad; 1953, pp. 6-7.

217. **Some Peculior Characteristics of Indra in the Ramayana.** Proceedings of the All India Oriental Conference, XV Session, Bombay; 1949, Summary, pp. 35-36.

218. *GODE, P.K.* **Hansa-Vahana or Mayura-Vahana Saraswati.** Journal of the Indian Society of Oriental Art, Calcutta; Vol. IX, 1941, pp. 133-140.

219. *GOETZ, HERMANN* **A Kashmiri Lingam of the 10 th Century.** Artibus Asiae, Ascona, Switzerland; Vol. XXVII, No. 3, 1965, pp. 275-279.

220. *GOETZ. HERMANN* **Janisim,** Encyclopaedia of World Art, New York; Mac Graw Hill Book Co. Inc., 1959; Vol. VIII, pp. 786-801, illustrations pp. 251-58.

221. *GONDA, J.* **The Presence of Hinduism in Indonesia: Aspects and Problems.** India's Contribution to World Thought and Culture, Madras; Vivekanand Rock Menorial Committee, 1970, pp. 535, 554, 1 illustration.

222. **Some Notes on the Worship of Vishnu in Indonesia.** Studies in Indo-Asian Art and Culture, Delhi; Volume published in honour of Acharya D. Raghuvira, Vol. I, pp. 47-54.

223. *GOPAL REDDY, Y.* **A Note on the Vishnu Image of Ryali.** Journal of the Oriental Institute, Baroda; Vol. XVII, No. 3, 1968, pp. 275-227, 2 plates.

224. *GORAKSHAKAR, SADASHIVA* **Three Metal Images from**

Kashmir. Bulletin of the Prince of Wales Muscum of Western India, Bombay; No. 11, 1971, pp. 33-45, figures 33-44.

225. ***GORDON, ANTOINETTE, K.*** **Iconography of Tibetan Lamaism.** (Collection-American Museum of Natural History), New York; 1959, Asian ed. Tokyo, Japan; 1959, Charles E. Tuttle Company, 1959, xxxi-131 pp., with numerous colour and monochrome illustrations of Sculpture, Bronzes and Tankas. Reprint, New York, Paragon B

226. ***GOSWAMI, S.P.*** **A Particular Image of Kartikeya.** Indian Antiquary Bombay; Vol. V, Nos. 3 and 4, pp. 207-211, 1 plates.

227. ***GOVIND, LAMA ANAGARIKA*** **Solar and Lunar Symbolism.** (In the Development of Stupa Symbolism and Architecture.). Marg, Bombay; Vol. IV, No. 1, pp. 9-20, with line-drawings.

228. ***GREGORY, SIR RICHARD*** **Sun-Worship and Temples in Gods and Man.** London; Stuards and Richards, 214 pp., 17 plates.

229. ***GRISWOLD, A.B.*** **The Buddha Images of Northern Siam.** Reprinted from the Siam Society Journal, Bangkok; Vol. XVI, No. 2, 1954. Review-Artibus Asiae, Ascona, Switzerland; Vol. XVIII, No. 1 pp. 92-93 by Alfred Salmony.

230. **Mediaeval Siamese Images in the Bo-tree Monastry.** Artibus Asiae, Ascona, Switzerland; Vol. XVIII, No. 1, pp. 46-60, 8 figures.

231. ***GRISWOLD, A.B.*** **Some Iconographic Peculiarities in Siam and Burma.** R.C. Majumdar Felicitation Volume, Calcutta; Firma K.I., Mukhopadhyaya, 1970, pp. 245-260, 20 figures.

232. ***GUPTA, CHITRALEKHA*** **Vatuka Bhairava on a Seal.** Journal of the Ancient Indian History, Calcutta; Vol. III, Nos. 1 and 2, 1969-70, pp. 157-164, plate 13.

233. ***GUPTA, SHAKTI M.*** **Surya, the Sun-God.** Bhawan's Journal, Bombay; Vol. XXIV, No. 1, January 14, 1977, pp. 132-144, 7 illustrations.

234. ***GUPTA, SHANKAR SEN (EDITED BY)*** **Tree Symbol Worship in India.** (A New Survey of a Pattern of Folk Religion). Foreword by Prafulla

Candra Sen, Prefece by Madame Sofia Wadia, Calcutta; Indian Publications, 1965, 170 pp.

235. ***GUPTA, SUDHIR KUMAR*** **Coconut (Trambaka in the Rigveda) in the Origin of the Shiva Cult.** Proceedings of the All India Oriental Conference, XIV Session. Darbhanga, 1948, Part II, pp. 7-9.

236. ***HADAWAY, S.*** **Notes on a Nataraja from Belur.** Rupam, Calcutta; No. 10, 1922.

237. ***HANDA, DEVENDRA*** **Trimurti Mahisauramardini.** Proceedings of the All India Oriental Conference, XXVI, Session, Ujjain, 1972, pp. 7-8.

238. ***HARI, RAO V.N.*** **Temple Gateways in Southern India.** Oxford; Burno Cassier, 1963, On Architecture and Iconography of Chidambaram Gopuram.

239. ***HARIHARANAND SARASWATI, SWAMI (SWAMI KARAPATRIJI)*** **Greatness of Ganapati.** Journal of the Indian Society of Oriental Art, Calcutta, Vol. VIII, 1940, pp. 41-55.

240. **The Inner Significance of Linga Worship.** Journal of the Indian Society of Oriental Art, Calcutta; Vol. IX, 1941, pp. 52-80.

241. **The Mystery of the All-Powerful Goddess, (Shri Bhagwati Tattva).** Journal of the Indian Society of Oriental Art, Calcutta; Vol. XIII, 1945, pp. 139-195.

242. **Ray of Gold.** Journal of the Indian Society of Oriental Art, Calcutta; Vol. VIII, 1940, pp. 174-80.

243. **Vishnu-the All - Pervading Priciple.** Journal of the Indian Society of Oriental Art, Calcutta; Vol. XII, 1944, pp. 135-174.

244. ***HARLE, JAMES C.*** **Durga, Goddess of Victory.** Atribus Asiae, Ascona, Switzerland; Vol. XXVI, Nos. 3 & 4, 1963-1964, pp. 237-246, 4 figures.

245. ***HARLE, R.G.*** **A Note on Word. Apsaras.** Proceedings of the All India Orental Conference, XV Session, Bombay; Summary, pp. 131-132.

246. ***HARPER, EDWARD B.*** **Religions in South-East Asia.** University of

Seattle, Washington Press, 1964, 199 pp. A study of the Deities and their rituals in India and Ceylon.

247. ***HAVELL, E.B.*** **The mathematical Basis of Indian Iconography.** Rupam, Calcutta; No. 29, January 1927, pp. 6-13, 7 figures.

248. ***HAZARI, R.C.*** **Is the Devi-Bhagavata, the Source of Deogarh Relief of Nara-Narayana?** Indian Historical Quarterly, C XXXIX, No. 4, pp. 385-392.

249. ***HEIMANN, BETTY*** **Concept of Deva in Hindu Thought.** Journal of the Indian Society of Oriental Art, Calcutta; Vol. XVII, 1949, pp. 22-41.

250. ***HERAS, H.*** **The Problem of Ganpati.** Tamil Culture, Madras; Vol. III, No. 2, pp. 151-231.

251. ***HUA, J.Y.*** **Kashmir's Contribution to the Expansion of Buddhism in Far East.** Indian Historical Quarterly Calcutta; Vol. XXXVII, No. 223, 1961, pp. 95-104.

252. ***HUNTINGTON, JOHN C.*** **Avalokitesvara and the Namaskara Mudra in Gandhara.** Studies in Indo-Asian Art and Culture, Dr. Raghuvira Commemoration Volume, New Delhi; 1972, pp. 91-1000.

253. **IYAR, K. BHARATA The Bull in Indian Art and Lore.** The Times of India Annual, 1967, pp. 19-26 with 26 colour and monochrome illustrations.

254. ***IYER, K. BHARATHA*** **Shiva - The Benign.** The Times of India Annual, 1971, Bombay; pp. 77-86 with 13 monochrome and color illustrations.

255. ***IYER, K. PURNA*** **Iconographic Elements of Vishnu in the Rgveda.** Studies in Indian History and Culture. A Volume presented to Prof. P.B. Desai, Dharwar, Karnataka University, 1971, pp. 148-154.

256. ***JAIN, JOYTI PRASAD*** **Genesis and Spirit of Jain Art.** Jain Art and Architecture, New Delhi; Bharatiya Jyanpeeth, 1957, Vol. I, Ch. 4, pp. 35-40.

257. ***JAIN, SHASHI KANTA*** **Some Common Elements in Jain and Hindu Pantheon, Yaksha and Yakshi.** Jain Antiquary, Arah (Bihar);

Vol. XIX, No. 1, pp. 21-23.

258. ***JAIN, SHASHIKANTA*** **Some Common Elements in Jain and Hindu Pantheon, Yaksha Yakshi.** Jain Antiquary, Arah (Bihar), Vol. XIX, No. 1, pp. 21-23.

259. ***JOSHI M.C.*** **Two Interesting Sun-Images from Nachana.** Journal of Indian History, Trivendrum; Vol. XLVIII, Part I, 1970, pp. 81-82, 2 figures.

260. ***JOSHI, N.P.*** **Some Unnoticed Finds of Ionographic Interest.** East and West, Rome; Vol, XXII, Nos. 1 and 2, 1972, pp. 41-50.

261. **A Note on a Four-faced Shivalinga from Kaushambi in the Allahabad Museum.** Sangrahalaya Puratattva Patrika (Bulletin of Museums and archaelogy in U.P.). Lucknow Nos. 5-6, 1970, pp. 95-96, 4 figures.

262. **Ekanansha in Early Kushana Art.** Journal of the Indian Society of Oriental Art, Calcutta; Vol. II, New Series, 1967-1968, pp. 34-36, plate 7.

263. **Hayagrieva in Brahmanical Iconography.** Journal of the Indian Society of Oriental Art, Calcutta; Vol. V, New Series, Part II, pp. 36-42, 2 figures.

264. ***JOSHI, S.B.*** **Is Indira the Vritaharana, Supreme God in the Rigveda?** Studies in Indian History and Culture. Volume presented to Dr. P.B. Desai, Dharwar; Karnataka University, 1971, pp. 351-359.

265. ***JOSHI, UMA SHANKAR*** **Sun Worwhip in Gujarat, with Special, Reference to Kahambat (Bombay).** Proceedings of the All India Oriental Conference, XVII Session, Ahmedabad; 1953, pp. 166-167.

266. ***JOUVEAU-DULRANIL, G.*** **The Iconography of South India.** Translated from French by R.C. Martin, London, Luzae, 1932, 136 pp., 78 plates.

267. ***KAKATI, B.*** **The Cult of Jagnnath; Its Inner Origin.** Proceedings of the All Indian Oriental conference, XVI Session, Locknow,; 1951, Part II, pp. 299-309.

268. **The Fish and Tortoise Deities, Journal of the University of**

Gauhati, Gauhati; Vol. I, No. 1, pp. 31-40.

269. **The Rasa Dance and the Moon Myth and the Emergence of Radha.** Journal ot the University of Gauhati, Vol. II, No. 1, pp. 41-61.

270. ***KARAMARKAR, A.P.*** **The Linga Cult in Ancient India.** Its Proto-Indian Origia and Early Development. B. C. Law Volume, Vol. I, Calcutta; Indian Research Institute, 1945, pp. 456-468.

271. ***KARMARKAR, A.P.*** **The Linga Cult in Ancient India (Its Proto-Indian Origin and Early Development).** B. C. Law Volume, Part I, Calcutta; Indian Research Institute, 1945, pp. 246-468.

272. ***KARAMARKAR, V.P.*** **Matsyavatar of Vishnu.** Volume of Studies in Indology, Poona; Oriental Book Agency, 1941, pp. 253-257.

273. ***KARMRISCH, STELLA*** **Note: III. On Ushnisha.** Journal the Indian Society of Oriental Art, Calcutta; Vol. IV, 1936, pp. 79-83.

274. ***KARPELES, SUZANNE*** **A Khmer Image of Budhisattva Maitraya.** Indian Art and Letters, London; New Series, Vol. I, No. 2, (Second Issue for 1927, p. 113, 2 plates.

275. ***KAUSHAMBI, D.D.*** **Dharama Chakra.** Bharata Kaumudi, Commemoration Volume presented to Dr. Radha Kamal Mokerji, Allahabad; Indian Press, 1945, Vol. I, pp. 337-343.

276. ***KEMY, L.B.*** **The Image of Narayana,** Annals of Bhandarkar Oriental Institute, Poona; Vol. XXIX, pp. 213-216.

277. ***KHAN, MOHAMMAD ISMAIL*** **A Puranic Iconographic Account of the Image of Saraswati.** Purana, Varanasi; Vol. XI, No. 2, 1969, pp. 285-296.

278. ***KHANDALAVALA, KARI J. AND MOTI CHANDRA*** **A Chalukyan Metal Images of Chandrashekhara.** Editor's Note, Lalit kala, New Delhi; Nos. 1 and 2, April 1935-March 1956, pp. 21-23, 4 figures.

279. ***KHARE, G.H.*** **Elements of Hindu Iconography and Its Sources.** B.C. Law Colume, Part II, Calcutta; Indian Research Institute, 1945, p. 140 ff.

280. ***KHARE, M.D.*** **Tradition of Chakra and Triratna Symbols of Ancient Seals** (With Particular reference to rare seal from Malwa). Journal of Indian History, Trivandrum; Vol. XLII, Part III, December 1964, pp. 771-782.

281. ***KISHAN KUMMAR*** **The Smart Lingas of Khajuraha.** Vishveshwaranand Indilogical Journal, Hoshiarpur; Vol. IX, Part, 1, March 1971, pp. 109-118. On Shiva Lingas of Smart Shaivas in Khajuraho.

282. ***KNOW, STEN*** **Note on Vajrapani Indra.** Acta Oriental, Leiden; Vol. VIII, pp. 311-317.

283. ***KRISHAN, Y.*** **The Origin of Buddha Image.** Marg, Bombay; Vol. XV, No. 2, March 1962, pp. 15-16.

284. **Was Gandhara Art a product of Mahayana Buddhism?** Journal of Royal Asiatic Society, London; Part III - 104-120.

285. ***KRISHNA KUMAR*** **The Smaria Lingas of Khajurabo.** Vishveshwaranand Indological Journal, Hishiarpur, Vol. IX, part 1, March 1971, pp. 109-18.

286. ***KRISHNAMURTI, C. AND RAMACHANDRAN, K.C.*** **Ardhanarishvara in South Indian Sculpture.** The Indian Historic Quarterly, Calcutta; Vol. XXXVI, March 1960-1961, No. 1, pp. 69-74, 3 illustrations. On Ardhanarishvar Images from Mahabalipuram, Tanjore and Palanai.

287. ***LAPLANTE, D.JOHN*** **A Pre-Pala Sculpture and Its Significance for the International Bodhisativa Style in Asia.** Artibus Asiae, Ascona, Switzerland; Vol. XXVI, Nos. 3 and 4, 37 pp., 20 figures.

288. ***LABOU, MARCELLE*** **Tun-huang Tibetan Documents on Dharmdana.** Indian Historical Quarterly, Calcutta; Vol. XVI, No. 2, pp. 292-298.

289. ***LAKSHMINARAYAN, P.S.*** **Amoghapashu from Bhatgoalt.** Journal of the Indian Society of Oriental Art, Calcutta; Vol. IV, New Series, Dr. V. S. Agrawal Commemoration Volume, Part 1, 1971-1972, pp. 63-65, plates

10 (2 figures).

290. ***LANIUS, MARY C.*** **The Image of Vainayaki from Harshagiri (Sikar) Rajasthan.** Oriental Art, London; Vol. XVII, New Series, No. 1, Spring 1971, p. 38, 1 plate.

291. ***LAUCK, ANTHONY*** **A Krishna at Notre-Dame.** Art Journal, Vol. XXV, No. 4, Summer 1966, 3 pp., 6 illustrations.

292. ***LAW, B.C.*** **The Buddhist Conception of Mara.** Proceedings of the All India Oriental Conference, III Session, Madras; 1924, pp. 483-493.

293. ***LE MAY, REGINALD*** **The Chronology of Northern Siamese Buddha Images.** Oriental Art, London; New Series, Vol. I, No. 1, 1955, pp. 17-22, 10 illustrations.

294. ***LIPPE, ASCHWIN*** **Vishnu's Couch in Nepal.** Oriental Art, London; New Series, Vol. VIII, No. 3, pp. 117-119, 6 illustrations of vishnu Image.

295. ***LITVINSKY, B.A.*** **Outline History of Buddhism in Central Asia.** Moscow; Nauka Publishing House, 1968, 110 pp.

296. ***LOKESH CHANDRA AND RAGHUVIRA DR.*** **A New Tibet Mangol-Pantheon.** Iconographic Studies, International Academy of Indian Culture. New Delhi; 1961-72.

297. ***LONGHURST, A.H.*** **Nataraja Image in Stone.** Report of the Assistant Archaeological Superintendent of epigraphy, Sothern Circle, Archacological Survey of India, 1913-14.

298. ***MACDONELL, A.A.*** **The Development of Early Hindu Iconography.** Journal of the Royal Asiastic Society, London; 1917, pp. 592-602.

299. **The History of Hindu Iconography.** Rupam, Calcutta; No. 4, October 1920, pp. 11-15.

300. ***MAHADEVAN, T.M.P.*** **The Tantric Cult.** Probuddha Bharata, Calcutta; Vol. LVII, No. 1, pp. 40 iff, No. 2, pp. 94-47, No. 3, pp. 131-134 and No. 4, pp. 168-171.

301. ***MAHALINGAM, T.V.*** **The Cult of Shakti in Tamilnadu.** Bulletin of

the Institute of Traditional Culture, Madras; Part I, 1965, pp. 17-19.

302. ***MAHAPATRA, P.*** **Folk Cult of Bengal.** Calcutta; Indian Publications, 1972.

303. ***MAHAPATRA, S.S.*** **A Rare Vishnu Lokeshvara Image From Midnapur district, West Bengal.** Folk-lore, Calcutta; Vol. IV, No. 3, March 1963, pp. 88-91.

304. ***MAITRA, AKSHAYA KUMAR*** **The Lotus of Life.** Rupam, Calcutta; Nos. 15 and 16, July, September 1923, pp. 85-88, 1 plate.

305. **The River Goddess Ganga.** Rupam, Galcutta; No. 5, January 1921, pp. 2-10, 1 plate.

306. ***MAITY, P.K.*** **Historical Studies in the cult of Goddess Manasa.** Calcutta; Punthi Pustaks, 1966, xx 380 pp., 28 plates.

307. ***MAJUMDAR, M.R.*** **A Kubera from Kavi. Bharoach Distt.** Lalit Kala, New Delhi; No. 9, Aprill 1961, p. 58 (Note), 1 plate.

308. **Iconography of Vayu and Worship in Gujarat.** Journal of the Indian Society of Oriental Art, Calcutta; Vol. XI, 1943, pp. 108-144.

309. ***MAJUMDAR, N.G.*** **Evolution of Vajrapani.** (Title only) proceedings of the All India Oriental Conference, II Session, Calcutta; 1922, p. 52.

310. ***MAJUMDAR. R.C.*** **Buddhism in South-East Asia.** Indian Historical Quarterly, Calcutta; Vol. XXXII, Nos. 2 and 3, 1956, pp. 297-303.

311. **Cult of Shiva in Champa or Ancient. Annam.** Proceedings of the All India Oriental Conference, VI, Session, Ahmedabad; 1926, Vol. I, p. 219.

312. ***MALLIK, MADHUSUDAN*** **The Cult of Tree.** Indian Philosophy and Cutlture, Brindavan, (U.P.), Vol XVI, No. 2, June 1971, pp. 122-131.

313. ***MALVANIA, D.D.*** **Jain Concept of the Deity.** Aspects of Jain Art and Artitecture. Edited by U.P. Shah and M.A. Dhaky, Ahmedabad; 1975, pp. 1-6.

314. ***MANKAD, B.L.*** **The Brahma Cult and the Brahma Images in the Baroda Museum.** Bulletin of the Baroda Museum, Baroda; Vols. I and II, 1942-1948.

315. **An Image of Dakshinamurti from Bharoach.** Journal of the Indian Museums, Bombay; Vol. VII, 1951, pp. 36-37.

316. ***MARTIN, E.O.*** **Gods of India; History, Charactery and Worship.** Delhi; Bharitya publishing House, 1972, 2nd ed.

317. ***MC CUTCHION, DAVID J.*** **An Unidentified Sanharmurti of Shiva at Baior (West Bengal).** Journal of Indian History, Trivandrum; Vol. XLVIII, Part II, 1970, pp. 345-356.

318. ***MEHTA, KUMUDINI*** **The Jatakas. (In Indian Art).** The Times of India Annual 1972, Bombay; pp. 61-66 with 9 colour and many monocrome illustrations.

319. ***MEHTA, N.C.*** **A New Image of the Tandava Dance.** Roop-Lekha, New Delhi; Vol. XXII, No. 2, pp. 23-24, 2 figures.

320. ***MEHTA, R.N.*** **Buddhanath Image from Nagara.** Vishveshwaranand Indological Journal, Hoshiarpur, Vol. V, No. 1, 1967, pp. 90-92, 4 figures.

321. ***MEHTAB. HAREKRISHANA*** **The Cult of Jagunnath.** Marg, Bombay; Vol. XIII, No. 2, March 1960, p. 22.

322. ***MISRA, K.C.*** **The Cult of Jangannath.** Calcutta; Firma K.L. Mukhopadhyaya, 1971, xiv-251 pp, 61 figures and 1 folding map.

323. **The Nagas in Mahabharata.** Purana, Varanasi; Vol. XIII, Part 1, October 1967, pp. 189-101.

324. ***MITRA, DEBATA*** **A Study of Some Graha - Images of India and Their Possible bearing on the Nava-Devas of Cambodia.** Journal of the Asiatic Society, Calcutta; Vol. VII, Nos. 1 and 2, 1965, pp. 13-38.

325. ***MITRA, HARIDAS*** **Ganapati.** Shantiniketan. (W.B); Vishva Bharati, 1959. Review-Indo-Asin Culture, New Delhi; Vol. VIII. pp. 449-50 by Monomohan Ghosh.

326. **Ganapati.** Vishva Bharati Annals, Shantiniketan, West Bengal; Vol. VIII, pp. 1-120, 6 plates.

327. ***MITRA, K.A.*** **Garuda, the carrier of Vishnu in Bengal and Java.** Rupam, Calcutta; No. 1, January 1920, pp. 2-7, illustrated.

328. **The River Goddess Ganga.** Rupam, Calcutta; No. 6, 1921.

329. ***MITRA, KALIPADA*** **On the Identification of An Image of Rshabhadeva.** Proceedings of the All India Oriental Conference, Hyderabad; 1941, Summary, pp. 162-163. Also in Indian Historical Quarterly, Calcutta; Vol.XVIII, pp. 261-66.

330. ***MORLEY, GRACE*** **Notes on Hanuman in Thailand.** Roop-Lekha, New Delhi; Vol. XXXVIII, Nos. 102, pp. 200-206, 1 illustration.

331. ***MOTI CHANDRA*** **Some Aspects of Yaksha Cult in Ancient India.** Bulletin of the Prince of Wales Museum of Western India. Bombay; No. 3, pp. 43-62. Also in Gurlye Commemoration Volume. Bombay; 1955, pp. 244-246.

332. **Studies in the Cult of Mother goddess in Ancient India.** Bulletin of the Prince of Wales Museum of Western India, Bombay; Nos. 1 and 2, 1969, pp. 1-47, 16 figures.

333. **The cult of Sri Lakshmi and Four Carved Disces.** Chhavi, Varanasi; Bharata Kala Bhawan, Golden Jubilee Number, 1971, pp. 139-148.

334. **Two Illustrated Devi Mahatmya Manuscripts from Nepal.** Bulletin of the Prince of Wales Museum of Western India, Bombay; No. 11, 1971, pp. 1-12, 12 figures.

335. ***MUDHEY, S.G.*** **Hindu Pantheon.** London; 1882, Varanasi; Indological Book House, 1968, xiv-401 pp., 69 figures.

336. ***MUKERJI, B.N.*** **The Iconography of a Sarnath Sculpture.** Journal of the Oriental Insitute, Baroda; Vol. XIX, No. 3, 1970, pp. 273-274, illustrated.

337. ***MUKERJI, S.C.*** **New Light on Sarabha Image.** Indian Historical Quarterly, Calcutta; Vol. XXXVI, Nos. 2 and 3, 1960, 3 pp. 1 plate.

338. ***MUKHERJI, SANTOSH KUMAR*** **Psychology of Image - Worship of the Hindus.** Calcutta; Oriental Agency, 104 pp. 4 plates.

339. ***MUKHOPADHAYA, ANJALI*** **Forgotten forms of Saraswati.** Proceedings of the All India Oriental Conference, Darbhanga, XIV

Session, Part I, pp. 35-36, Classical Sanskrit Section. Also in Journal of the Oriental Institute, Baroda; Vol. I, 1951-1952, pp. 252-259.

340. ***MUKHOPADHYAYA, M.M.*** **Kalyanasunder Murti in North Indian Art.** Journal of the Indian Society of Oriental Art, Calcutta; New Series, Vol. II, 1967-1968, pp. 4-15, plates 1-4.

341. **The Panchayatana Shivalinga from Bihar.** Proceedings of the All India Oriental Conference, XXV Session, Summary, p. 310. A Composite Image of Surya, Vishnu, Parvati and Ganapati besides Shiva in his linga form.

342. ***MUS, PAUL*** **Has Brahma four faces?** Journal of the Indian Society of Oriental Art, Calcutta; Vol. VII, 1937, pp. 60-73.

343. ***NAG, KALIDAS*** **Indian Inconography.** Greater India, Edited by Kalidas Nag, Calcutta; Institute of Asian and Afreica Relations, 1960, pp. 405-406.

344. ***NAGAR, M.M.*** **A New Agni Image from Mathura.** Proceedings of the All India Oriental conference, XI Session, Hyderabad; 1941, Summary, p. 153.

345. ***NAGARCH, B.L.*** **Yakshas and Yakshis in Early Indian Art.** Prachya Pratibha, Bhopal, Vol. II, No. 1, 1974, pp. 41-51.

346. ***NAGASWAMY, R.*** **Adavallan and Dakshinameravitankar of the Tanjore Temple.** Lalit Kala, New Delhi; No. 12, October 1962, pp. 36-38, 1 plate (27)

347. **Some Palava Jocons.** Lalit Kala, New Delhi; No. 7, April 1960, pp. 19-22, illustrated.

348. ***NAIDU, P.S.*** **The Expression of Emotion.** Proceeding of All India Oriental Conference, X Session, Tirupati; 1940, Summary pp. 144-145, as analysed by Bharat Muni in the Natya Shastra and as portrayed in the Chidambaram Sculptures.

349. ***NANAVATI, J.M.*** **Three Post-Gupta Sun Images from Saurashtra.** Journal of the Gujarat Research Society, Bombay; Vol. XXV, October

1963, 2 pp.

350. ***NANDI, SIPRA*** **Nepalese Manjushri Image in Indian Museum.** Indian Museum Bulletin, Calcutta; Vol. III, Nos. 1-2, 1968, pp. 44-51, 4 plates.

351. ***NARAVANE, V.S.*** **The Elephant and Lotus.** In collection of Essays The Elephant and the Lotus Bombay; Asia Publishing House, 1965, pp. 51-62, illustrated.

352. ***NARSINGHAN, V.M.*** **A New Pallava Sculpture Find.** The Hindu Weekly, Madras; September 8, 1956, 1 p., 1 illustration.

353. **Some Pallava Icons.** Lalit Kala, New Delhi; No. 7 April 1960, pp. 19-28, 18 illustrations.

354. ***NARSINGHAN, V.M.*** **Some Pallava Icons.** Lalit Kala, New Delhi; No 7, April 1960, pp. 19-28, plates 7-9 (7 figures).

355. ***NAULOU, JEAN*** **Hinduism.** Encyclopaedia of World Art. New York; Mac Graw Hill Book Co. Inc., 1959, Vol. VII, pp. 423-44, with bibliography, plates pp. 25-234.

356. ***NAVARATNAM, RATNA*** **Kavttikeya the Divine Child.** Bombay; Bhartiya Vidya Bhawan, 1973, 271 pp., 21 illustrations.

357. ***NEWLY, ERIC*** **Ganga; Sacred River of India.** Photographs by Raghubir Sing, Hongkong; Perennial Press, 1974, 158 pp, 98 Tul-Colour plates.

358. ***PAL, PRATAPADITYA*** **The Iconography of Amoghapasha Lokeshvara-I.** Oriental Art, London; Vol. XII, No. 4, Winter 1966, pp. 234-39, illustrated.

359. **The Iconography of Chintamani Chakra Avalokiteshvara.** Journal of the Indian Society of Oriental Art, Calcutta; Vol. II, Low series, 1967-68, pp. 39-48, plates 9-13 (9 figures).

360. **Composite from of Vasudeva and Lakshmi.** Journal of the Royal Asistic Society, London; Vol. V, Nos. 3 and 4, 1963.

361. **Vaishnava Iconography in Nepal.** (A study of Art and Religion).

Calcutta; Asiastic Society, 1970, xviii-186 pp., 110 plates.

362. **Vaishnava Iconography in Nepal (A Study of Art and Religion.)** Calcutta; the Asiatic Society, 1970, xvii-186 pp., 110 figures.

363. ***PAL, PRATAPADITYA AND BHATTACHARYA, DEEPAK KUMAR*** **The Astral Divinities of Nepal.** Varanasi; Prithvi Prakashan, 1969, 82 pp., 18 figures. Indian Civilisation Series No. IX.

364. ***PAL, PRATAPADITYA AND TSENG, HSIEN-CHI*** **Lamaism-the Aesthetics of Harmony.** A Catalogue, Boston; Museum of Fine Arts, 56 pp., 76 plates.

365. ***PAL, PRATAPADIYA*** **The Iconography of Chintamani Chakra Avaiokiteshvara.** (In Tun-huang Paintings and Sculptures). Journal of the Indian Society of Oriental Art, Calcutta; N.S., Vol. II, 1967-68, pp. 38-39.

366. ***PAL, PARATAPADITYA*** **Krishna-The Gowherd Roy.** Bose Angles County Museum of Art (U.S.A.), Monograph 1, 1972, illustrated.

367. ***PANCHAMUKHI, R.S. VIDYA RATNA*** **Gandharvas and Kinnars in Indian Iconography.** Preface by Prof. O.C. Gangoly, Dharwar; Kannand Research Institute, 1951, 58 pp. 20 plates.

368. ***PANDE TRILOCHANA*** **Tree-Woship in Ancient India.** Folklore, Calcutta; Vol. V. No. 6, 1964, pp. 213-218.

369. ***PANDEY, LALITA PRASAD*** **The Sun-Worship in Ancient India.** Vishveshwaranand Indological Journal, Hoshiarpur Vol. Parts. I and II, 1963. pp. 134-136.

370. ***PANDIT. M.P.*** **Aditi, Mother Worship of the Mystics.** Sir Aurobindo Mandir Annual, Jayantee, No. 12, 1953, pp. 102-21.

371. ***PANDITHA, VINCENT*** **Buddhism during the Polonnaruwa Period.** The Ceylon Historical Journal Duhiwala, Ceylon; Vol. IV, Nos. 1-4, Special Number on the Polonnaruwa Period. 1954-1955, ed., 1958, pp. 113-129.

372. ***PARNAVITANA, SENART*** **Bodhisattva Avalokiteshwara in**

Ceylon. B.C.Law Volume, Calcutta; Indian Research Institute, 1945, Part II, pp. 15-18.

373. **Ceylon.** Encyclopaedia of World Art, New York; Mac Graw Hill Book Co. Inc. 1959, Vol. III, pp. 325-330, 2 text illustrations.

374. ***PATEL, AMBALA*** **An Unpublished Image of Varahi from Gujarat.** Journal of the Maharaja Sayaji Rao University of Baroda, Vol. XVI, No. 1, April 1967, pp. 83-87.

375. ***PATHAK, SARVANAND*** **Snake Worship in Ancient Kashmir.** Journal of Historical Research, Ranchi; Vol XVII, No. 1, 1974, pp. 41-44.

376. ***PATHAK, V.S.*** **An Incarnation Image of Vishnu.** Arts Asiatiques, Paris; Vol. VI, No. 3, 1969, pp. 235-236, 1 illustration.

377. ***PILLAL SOMA SUNDRAM, J.M.*** **The Cult of Murug or Subrahmanya.** Proceedings of the Oriental Conference, XIII Session, Nagpur; 1946, Summary. pp. 6-7.

378. ***PISHROTI, K.R.*** **Dohada or the Woman and Tree Motif in Indian Art.** Proceedings of the All India Oriental Conference, VIII Session. Mysore; 1935, Summary, pp. 114-115. Also in Journal of Royal Asiatic Society, Calcutta; No. 3, pp. 110-124.

379. **Dohala of the Woman and Tree Motif in Indian Art.** Proceedings of the All India Oriental Conference, VIII Session, Mysore; 1935, Summary pp. 114-118; Also in Journal of the Indian Society of Oriental Art, Calcutta; Vol. III, 1935, pp. 110-124.

380. ***POTDAR, MRINALINI.K.*** **Ralationship between Gandharvas and Apsaras.** Studies in Insian History and Culture. Presnted to DR. P. B. Desai, Dharwar, Karanataka University, 1971, pp. 477-482.

381. ***POTT, P.H.*** **Plural Forms of Buddhist Iconography.** India Antique. (Dr. J. Ph. Vogel Commemoration Volume). Leyden; E. J. Brill, 1947, pp. 284-290, 1 plate, 3 figures.

382. ***POUSSIN, LLADE LA VALLEE*** **Adibuddha.** Encyclopachia of Religion and Ethics, New York; 1969, 4th edition. Vol. I, pp. 93-100

383. **Avalokiteshvara.** Encyclopaedia of Religion and Ethics, New York; 1959, 4th edition. Vol. II, pp. 259-261.

384. **Bodhisatta.** Encyclopaedia of Religion and Ethics, New York York; 1959, 4th Edigion, Vol. II pp. 739-753.

385. ***PRABHU, RAM CHANDRA KRISHANA*** **The Riddle of The Vedic Gods.** Proceedings of the All India Oriental Conference, XVII Session, Ahmedabad, 1953, pp. 13-14.

386. ***PRAMOD CHANDRA*** **The Kanla Kapalika Cult at Khajajuiraba.** Lalit Kala, New Delhi; Nos. 1 and 2, April 1955-March 1956, pp. 99-107, 20 figures.

387. **Yaksha and Yakshi Images from Vidisha.** Arts Asiatiques, Paris; Orientalis, Tome XIII, 1966, pp. 17\57-163, 4 figures.

388. ***PRAYLUSKI, JEAN*** **The Solar Wheel of Sarnath and in Buddhist Manuments.** Journal of the Indian Society of Oriental Art, Calcutta; Vol. No. 1, July 1936, pp. 45-51.

389. ***PREMATILLAKE, L.*** **The Identity and Significance of the Standing Figure at the Gal-Vihara, Polonnaruwa, Ceylon.** Artibus Asiae, Ascona, Switzerland; Vol. XXVIII, No. 1,1966, pp. 61-66.

390. ***PURI, B.N.*** **The Bhairava Worship in India and Indonesia.** Journal of Indian History, Trivandrum; Vol. XI,VII. No. 1, Serial No. 139, pp. 89-94.

391. **Buddhism in Ancient Kambuja Desh.** (An Epigraphic Study). Indian Historical Quarterly, Calcutta; Vol. XXXII, Nos. 2 and 3, pp. 313-318, 1956.

392. ***PUSHLKAR, A.D.*** **Shisnadeva in Rigveda and Phallus Worship in the Indus Valley Sarup Bharati.** Commemoration Volume pre Lakshman Swarup, Hoshiarpur; Vishveshwaranand Indological Institute, 1954, pp. 49-54.

393. ***QANUNGO, SURENDRANNATH*** **Singnificance of the Fish in Lucknow Architecture.** The Indo-Asian Culture, New Delhi; Vol. XX No. 3, pp. 46-50.

394. **R.G.K. Shakti or Woman Power.** The Illustrated Weekly of Indra, October 1975, pp. 8-15, 3 color illustrations and 4 in black and white.

395. **Shiva and His Doctrine.** The Illustrated weekly of India, March 9, 1975, pp. 6-15, 9 illustrations in colour and 4 in black and white.

396. ***RAGHAVAN. V.*** **Mother Worship; Vedic Concept.** Vodant Kesari, Madras; Vol. XXIX. No. 7, pp. 310-315.

397. ***RAGHUVIRA, DR.*** **Bodhisattva Pratima Lakshnam.** 3 Parts. Lahore; Saraswati Vihar, 1938. On Buudhist Iconography of Tibet and Nepal.

398. ***RAGHUVIRA DR. AND CHAKNO YAMAMOTO*** **Buddha-Bodhisattva Pratima lakshana.** 3 Parts. Lahore; Saraswati Vihara (International Academy of Indian culture).

399. ***RAHMAN, MUKHLESUR*** **The So-Called Mahamaya Image from Kagjipara.** Journal of the Varindra Research Society Museum, Rajashahi; Vol. I, No. 1, 1972, pp. 68-74, 1 plate.

400. **Three Mahishamardini Images from Bangla Desha.** Journal of the Asiatic Society of Bangladesha, Decca; Vol. XVIII, No. 3, 1973, pp. 151-172.

401. ***RAI, GOVIND CHANDRA*** **The problem of Kubera.** Proceedings of the All India Oriental Conference, XXVI Session, Ujjain; 1972, pp. 12-13.

402. ***RAKSHIT, INDU*** **The Concept of Durga Mahishamardini and Its Iconographic Representation.** Roop-Lekha, New Delhi; Vol. XLI, Nos. I and 2, pp. 54-64.

403. ***RAMACHANDRAN K.S. AND KRISHNA MURTI C.*** **Hermaphrodilism and Early Ardhanarishvara Figure in India.** Proceedings of the All India Oriental Conference, Sirnagar; 1961. Also in Vishveshwaranand Indological Journal, Hoshiarpur; Vol. II, Part I, March 1964, pp. 123-125, 2 figures.

404. ***RAMACHANDRAN, K.S. AND KRISHNAMURTHY,*** **C. A unique Broze Nataraja from Tranquebar.** Lalit kala, New Dehli; No. 8,

October 1960, pp. 73-74, 1 illustrations, plate 32.

405. ***RAMACHANDRAN, T.N.*** **Pragya Parmita in Buddhist Iconography.** Triveni Madras; Vol. V, No. 6, pp. 17-25. 1 plate.

406. **An Interesting Surya Image from Konark, Orissa.** Swarup Bharati (The Homage of Indology to Dr. Lakshman Sarup). Hoshiarpur; Vishveshwaranand Institute of Indology, 1954.

407. **The Kiratarjuniyam or Arjun's Penace in Indian Art.** Journal of the Indian Society of Oriental Art, Calcutta; Vol. XVIII, 1950-1951, pp. 1-110, plate 9.

408. ***RANDHAWA, M.S.*** **The Cult of Trees and Tree-Worship in Buddhist Sculpture.** Roop-Lekha, New Delhi; Vol. XXXII, Nos. 1 and 2, pp. 1-42, 55 illustrations with a Chronology of Indian Sculpture by C. Sivaramamurity.

409. ***RAO, C. NARAYAN*** **Idenfification of the Idol of Vitthala in the Vitthal Temple at Hampi.** Proceedings of the All India Oriental Conference, VII Session, Mysore, 1935, pp. 715-728, 2 plates.

410. **An Idenfification of the Idol of Vitthala in the Vitthala Temple at Hampi.** Proceedings of the All India Oriental Conference, VII Session, Mysore, 1935, pp. 715-728.

411. ***RAO, GOPINATH*** **Elements of Hindu Iconography.** First published under the patronage of His Highness the Maharaja of Travancore, 2 Volumes in 4 parts, 1914. Vol I contains 2 pats, bound separately. Vishnu and other deities. Vol. II contains also 2 parts separately on Shiva and other dities. Vol. I-Par.

412. **Talman or Iconography.** Memoir of Archaeological Survey of India, No. 3, Calcutta; Superintendent, Government Printing Press, India, 1972.

413. ***RAO,S.R.*** **Jain Bronzes from Silvadeva.** Journal of Indian Museums, Bombay; vol. XI, 1955, pp. 30-33.

414. ***RAO, SUBBA R.*** **A New Specimen of Kartikeya from Rajahmundhry.** Proceedings of the All India Oriental Conference, VII

Session, Baroda; 1933, pp. 773-774.

415. ***RAO, V. VITTHAL*** **Jain Statues in Andhra.** Journal of the Andhra Historical Research Society, Rajahmundhry, Vol. XXIX Parts III-IV, January-July 1964, 1. 19.

416. ***RATH, A.K.*** **The Image of Ardhanarishvara in the Orissa State Museum.** Journal of the Andhra Historical Research Society, Rajahmundhary; Vol. XXIX, Nos. 1-2, 1963-64, pp. 78-81.

417. ***RATH, GUSTAB*** **The Woman and the Tree-Motif Shalabhanjika.** Proceedings of All India Oriental Conference, XIX Session, University of Delhi, 1957, pp. 106-111.

418. ***RAWLAND, BENJAMIN JR.*** **The Evolution of Buddhist Image.** New York; Asia Society, 1963, 146 pp., 68 plates. Catalogue of the Exhibition shown in the Galleries of Asia House, 1963. Review-Oriental Art, New Series, Vol. X, Spring 1964. pp. 49-59.

419. ***RAWSON, P.S.*** **The Iconography of Goddess Manasa.** Oriental Art, London; Vol. I, No. 4 1955, pp. 151-158, 4 half-tone illustrations of Nagas and Naginis.

420. ***RAY CHAUDHARI, R.C.*** **Temples and legends of Nepal.** Bombay; Bhartiya Vidya Bhawan, 1972, 93 pp., 21 illustrations.

421. ***RAY CHAUDHURY, H.C.*** **Kokammkhatswamin.** B.C. Law Volume; Part I, Calcutta; Indian Research Institute, 1945, pp. 88-91.

422. **Kokamukhaswamin.** B.C. Law Volume I, Calcutta; Indian Research Institute, 1945, pp. 88-91.

423. ***RAY, NIHAR RANJAN*** **Brahmanical Gods in Burma.** Calcutta; Calcutta University, 1932, 99 pp., 23 plates. A Chapter of Indian Art and Archaeology.

424. **Early Traces of Buddhism in Burma.** Journla of the Greater India Society, Calcutta; Vol. VI, No. 1, January 1939 pp. 1-52. From the Earliest times to the Introduction of Theravada, Buddhism in Pagan in 1067 A.D.

425. **Theravada Buddhism in Burma.** Journal of the Greater India Society,

Calcutta; Vol. VIII, No. 1, January 1941, pp. 17-60. From the Introduction of Theravda Buddhism in Pagan in 1057 to the fall of the Pagan Dynasty, C. 1287, A.D.

426. ***RAY,P.K.*** **A Unique Image of Vishnu-Krishna in Orissa State Museum.** Orissa Historical Research Journal, Bhubaneshwar; Vol. XI, No. 4, 1963, pp. 255-259.

427. ***RAY, UDAI NARAYAN*** **Rshabhadeva.** The First Jain Tirhankara. Museum of Fine Arts Bulletin, Boston; Vol. LXII, No. 330, 1964. 0. 126, illustrated. A stone-image of 10th century.

428. ***REDDY, Y. GOPAL*** **The Image of Lingodbhava Murty in Panugal.** Journal of Indian History, Trivandrum; Vol. L Part I, 1972, pp. 9-12.

429. **Two Interesting Icons of Nirriti.** Journla of Oriental Institute, Baroda; Vol. XXIV, March-June 1975; Nos. 3 and 4, pp. 313-316, 2 plates.

430. ***REDDY, YI GOPAL*** **Some Interesting Icons of Yama and His Consort Dhumorna.** Journal of the Andhra Historical Reserch Society, Rajahmandhry; Vol. XXX, Parts I-IV, 1964-1955, pp. 105-111.

431. ***REGHAVAN, V.*** **Brahma Shasta - A Form of Subrahmamyam.** Journal of the Indian Society of Oriental Art, Calcutta; Vol. VII, 1939, pp. 111-112.

432. ***RENE, SHEPSHOK*** **Buddhism in Art.** Mahabodhi, Calcutta; Vol. LXXV, No. 7, July 1971, pp. 2-4.

433. ***RHYS-DAVINS,*** **T.W. Bhilsa,** New York; Encyclopaedia of Religion and Ethics, Vol. II, pp. 557-58.

434. ***RIVETT, CARNE T.N.*** **A Lesser Hindu Pantheon.** (Being an Illustrated Catalogue of Metal Objects used in Hindus Ritual). Journal of Indian Art and Industry, London. Vol. IX, Nos. 70-80, October 1992, pp. 13-21 and 12 full-page illustrations.

435. ***RIVIERE, JUAN ROGER*** **The Problem of Genesha in the Puranas.** Purana, Varanasi; Vol. IV, Part I, January 1962, pp. 66-102.

436. ***RODIN, AUGASTE*** **The Dance of Shiva.** Greater India. Edited by

Kalidas Nag, Calcutta; Institute, of Asian and African Relations, 1960, 429-31.

437. ***ROERICH, GEORGE*** **Buddha and Sixteen Great Arhats: Seven tankas.** Marg, Bombay; Vol. XVI, No. 4, September 1963, pp. 34-37, 7 illustrations.

438. ***ROY CHAUDHURY, M.I,*** **The Cult and God of Somanath.** Proceedings of the All India Oriental Conference, XVI Session, Lucknow; 1951, Summary pp. 230-31.

439. ***SADHU RAM, PROF.*** **Rudras.** Vishveshwaranand Indological Journal, Hoshiarpur; Vol. XII, Nos. 1 and 2, March and September 1974, pp. 319-323.

440. ***SAHA, KSHANIKA*** **Introduction of Buddhism into Central Asia.** Mahabodhi, Calcutta; Vol. LXXV, Nos. 5 and 6, May-June 1967, pp. 178-80.

441. ***SAHAI, BHAGWANT*** **Iconography of Minor Hindu and Buddhist Deities.** New Delhi; Abhinava Prakashan, 1975, 295, pp., 45 illustrations. Hindu Deities. Indra, Agni, Yama, Varuna, Vayy, Kubera, Naga, Revanta, Kartikeya, Bhairava, Harihar, Saraswati, Lakshmi, Mahishamardini, Chamunda, and Sapta Matrikas; Buddhist Deities. Jamb.

442. **An Interesting Image of Agni from Bihar.** Journla of Bihar Research Society, Patna; Vol. LII, Parts I-IV, January December 1966, pp. 108-111.

443. ***SAHAI, SACHCHIDANAND*** **A Rare Image of gandhara from Sultanganj.** Vishveshwaranand Indological Journal, Hoshiarpur; Vol. X, Parts III, 1972, pp. 125-127.

444. ***SAHNY, DAYARAM*** **An Image of Gajasurasanhara Murti Siva.** Annual Report, Archaeological Survey of India, 1929-1930, Delhi; Manager, Publications, 1935, pp. 214-15, illustrated.

445. ***SALMONY, A.*** **Two Representations of the Hindu Pantheon and Their Origins.** Journal of the Indian Society of Oriental Art, Calcutta; Vol. I, No. 2, December 1933, pp. 85-87, illustrated.

446. ***SNGHARAKSHITA* Buddhism in Tibet.** Proceedings of the All India Oriental Conference, VII Session, Baroda; 1933, Summary, p. 156. Also in Cultural Heritage of India, Calcutta; Shri Ramakrishna Institute of Cultural, Ist ed., Vol. I, PP. 297-309.

447. ***SANKALIA, H.D.* Amba-Nana-Durga.** Journal of the Asiatic, Society, Calcutta; Vol. VII, Nos. 1-2, 1965, pp. 95-98.

448. **Jain Iconography.** New Indian Antiquary, Bombay; Vol. II, 1939-40, pp. 497-520, 3 plates. Jain Antiquities in the Museum of the Indian Research Institute, St. Zaviro's College, Bombay.

449. ***SANYAL, NIRADHANDHU* The Proposed Identification of the Mother and Child Images as Sadyojata.** Proceedings of the All India Oriental Conference, VII Session, Baroda; 1933, pp. 775-79.

450. **The So-Called Image of Mother and Child from North Bengal.** Proceedings of the All India Oriental Conference, V Session, Lahore; 1928, Summary, p. 183. Also in Report of the Varendra Research Society, Rajashahi, 1928-29, Appendix pp. 18-22.

451. ***SARACR, D.C.* The Shakti Cult and Tara.** Calcutta; Calcutta University, 1967, ii-108 pp., 9 plates. Centre of Advance Study in Ancient Indian History and Culture, Lectures and Smeminars No. 11 B.

452. ***SARAKAR, A.* Shiva in Mediaeval Indian Literatue.** Calcutta; Punthi Pustaka, 1974, 22y pp, 13 plates.

453. ***SARASWATI, BANDANA* Amba-Nana-Durga.** Journal of the Asiatic Society, Calcutta; Vol. VII, Nos. 1 and 2, 1955, pp. 55-58.

454. ***SARASWATI, S.K.* Identification of An Image of Mahalakshmi.** Proceedings of All India Oriental Conference, VII Session, Baroda; 1933, Summary p. 88; Also Varendra Research Society, Rajashahi, Monograph No. VI, pp. 21-25.

455. ***SARCAR, D.C.* Mahishamardini Durga.** Studies in Indian History and Culture, Volume Presented to Dr. P.B. Desai, Dharwar; Karnataka University, 1971, pp. 155-162.

456. ***SARKAR, D.C.*** **The Five Protective Goddess of Buddhism.** Aspects of Indian Art Lectures, Keyden; E.J. Brill, 1972, pp. 85-92, illustrated.

457. **The Shakti Cult and Tara.** Calcutta; University of Calcutta, 1967, 189 pp., 9 plates. Centre of Advance Study in Ancient Indian History and Culture. Lectures and Seminars, No. II-B, Seminars.

458. ***SATYA PRAKASH*** **An Interesting Image of Brahma in the Archaeological Museum in Amer, Jaipur.** Proceedings of All India Oriental conference, XVI Session, Lucknow; 1951, Part I, p. 48.

459. ***SECKAL, DIETRICH*** **The Art of Buddhism.** London; Methuan, 1964, India - pp. 27-43, illustrated. Translated into English by Ann E. Koap.

460. ***SEETHARAMA, S.B.*** **Hindu Varieties of Ganesha Images.** Bharatiya Vidya, Bombay; Vol. XIII, 1952, pp. 29-30.

461. ***SEN GUPTA, R.*** **The Triadls in the Buddhist cave shirnes of Ellora.** Journal of the Indian Museums, Bombay; Vol. XII, 1956, pp. 37-38.

462. ***SEN, SUKUMAR*** **Is the Cult of Dharma a Living Relic of Buddhism in Bengal?** B.C. Law Volume, Calcutta; Indian Research Institute, 1945, Part II, pp. 669-674.

463. ***SENGUPTA, B.K.*** **A Short Note on the Antiquity of the Sun-Cult of Orissa.** The Orissa Historical Research Journal, Bhuhaneshwar, Vol. VII, No. 1, April 1959, pp. 62-74.

464. ***SENGUPTA, BISHVAJIT*** **Ganesha Through the Ages.** Prachya Pratibha, Bhopal; Vol. I, No. 1, pp. 123-132, with 1 plate.

465. ***SENGUPTA, R.*** **Brahma-Lokeshvara.** Bhartiya Vidya, Bombay; Vol. XVII, Nos. 1 and 2, 1957, issued in October 1958.

466. **Idenfification of the Deity in the Chaturbhuj Temple of Khajuraho.** Journal of the Indian Society of Oriental Art, Calcutta; Vol. II, New Series, pp. 63-65, 6 figures.

467. **The Yagyashala of Kailash at Ellora and Identification of Some of the Sculptures.** Indian Historical Quarterly, Calcutta; Vol. XX-XVI,

No. 1, pp. 58-67.

468. ***SESTIERI, P.C.*** **The Guard Stone and Its Symbolism in Ceylon.** East and West, Rome; New Series, Vol. XI, No. 4, December 1960, pp. 267-275, 2 plates.

469. **SHAH, H.A. The Vedic Gods,** Proceedings of the All India Oriental Conference, VII Session, Baroda; 1933, pp. i-vi, Summary. Also in Annals of Bhandarkar Oriental Institute, Poona; Vol. XVII, pp. 37-176.

470. ***SHAH, HIRALAL AMIRITLAL*** **Rudrakaji.** Proceedings of the All India Oriental Conference, VIII Session, Mysore; 1935, pp. 41-48, published form Bangalore in 1937.

471. ***SHAH, U.P.*** **Age of Differentiation of Digamber and Svetambar Images and Earliest Known Svetamber Images.** Bulletin of Prince of Wales Museum, Bombay, No. 1, 1950-1951, pp. 30-40, illustrated.

472. **More Images of Jivant Swami.** Journal of Indian Museums, Bombay; Vol. VII, 1955, pp. 48-49, illustrations.

473. **Yaksha Worship in Early Jain Literature.** Journal of the Oriental Institute, Baroda; Vol. III, No. 1, pp. 45-71.

474. **Evolution of Jain Iconography and Symbolism.** Aspect of Jain Art and Architecture, Ahmedabad. Published by Gujarat State Committee for the Celebration of 2500th Anniversary of Bhagwan Mahavira, 1975, pp. 49-74, 28 illustrations.

475. **Herinegamesin (Deity).** Journal of the Indian Society of Oriental Art, Calcutta; Vol. XIX, 1952-53, pp. 19-41, 2 plates (7 figures).

476. **Iconography of the Sixten Mahavidyas.** Journal of the Indian Socieyt of Oriental Art, Calcutta; Vol. XV, 1947, pp. 114-177.

477. **Yakshini of the Twenty-fourth Jina Mahabira.** Journal of the Oriental Institute, Baroda; Vol. XXII, Nos. 1 and 2, 1972, pp. 70-78.

478. ***SHAMASHASTRY, R.*** **Vedic Gods.** B.C. Law Volume, Calcutta; Indian Research Institute, 1945, part I, pp. 277-281.

479. **Vishnu Trivikrama in Literature, Art and Epigraphs.** East and

West, Rome; Vol. XVIII, Nos. 3 & 4, illustrated.

480. **Vedic Iconography.** Journal of the Indian Society of Oriental Art, Calcutta; Vol. X, 1942, pp. 74-93.

481. ***SHARMA, B.N.*** **A Bronze Image of Surya from Kashmir.** Visveshwaranand Indological Journal, Hoshiarpur, Vol. X, Parts I and II, 1972, pp. 128-30.

482. **A Rare Bronze Image of Varaha in the National Museum, New Delhi.** Vishveshwaranand Indotogical Journal, Hoshiapur Vol. VII, 1969, Nos. 1 and 2, pp. 130-133.

483. **A Unique Bronze Image of Bharata in the National Museum, New Delhi.** East and West, Rome; Vol. XX, Nos. 1 and 2, March-June 1970, pp. 20-21.

484. **A Note on Vinayaki Images.** Oriental Art, London; Vol. XVIII, No. 3, New Series, pp. 227-280, 6 figures.

485. **A Unique Image of Harihar in Alindapose, the National Museum, New Delhi.** Journal of the Oriental Institute, Baroda; Vol. XVIII, Nos. 1 and 2, September-December 1968, pp. 157-159, 1 figure.

486. **An Inscribed Image of Vishnu Sakarashana from Mehrauli, Delhi.** Journal of the India Society of Oriental Art, Calcutta; Vol. VI, New Series, pp. 67-71, illustrated.

487. **Consort of Sadashiva.** Ofiental Art, London: Vol. XVII, No. 4, New Series, Winter 1971, pp. 354-356, 4 figures.

488. **Iconography of Sadashiva.** New Delhi; Abhinava Prakashan, 1976, xxi-61, 38 pp., with a Bibliography and Index. Illustrated.

489. **Iconography of Revanta.** New Delhi; Abhinava Prakashan, 1975, 86 pp., 46 figures.

490. **Shiva Teheme in Indian Art, National Museum, New Delhi.** Oridntal Art, London; Vol. XXI, No. 1, Spring 1975, New Series, pp. 85-88, 4 illustrations.

491. **Vamana and Vishnu.** Purana, Varanasi; Vol. VIII, No. 2, 1966, pp.

246-258.

492. **Vishnu Trivikrama in Literature, Art and Epigraphs.** East and West Rome; Vol. XVIII, Nos. 3 and 4, April-December 1968, pp. 323-324, illustrated.

493. ***SHARMA, LAKSHMI DHAR K.*** **Is Garuda Originally a Corn-deity?** Proceedings of the All India Oriental Conference, IX Session, Tri 998-10001.

494. ***SHARMA, M. RADHA KRISHNA*** **The Temples of Telangana,** Foreword by De. Nihar Ranjan Ray. The Architecture, Iconography and Sculptures of the Chalukya and Kakatiya Temples. Published with the assistance [p 61] of the Govt of Andhra Pradesh and the University Grants Commission. Hyderabad; 307 pp., plates 142.

495. ***SHARMA, O.P.*** **The Bull in Indian Art and Literature.** Journal of the U.P. Historical Society, Lucknow; Vol. V, Part I, 1957.

496. ***SHARMA, PANDEYAL LOCHAN PRASAD*** **The Gajalakshmi seal of the Rulers of Mahakoshal.** Proceedings of All India Oriental Conference, IX Session. Trivandrum; 1935, p. 91.

497. ***SHARMA, R.K.*** **An Intersting Image of Rusini.** Tirumal Tripati Devasthan Journal, Tirupati; Vol. XIX, No. 1, January 1968, pp. 43-44.

498. ***SHASTRI, DAKSHINA RANJAN*** **Cult and Images of Pitrs.** Journal of the Indian Society of Oriental Art, Calcutta; Vol. VII, 1939, pp. 61-73.

499. ***SHASTRI, G.P.*** **Hinduism and Buddhism in Nepal.** Ancient Nepal, Katmandu; No. 4, 1968.

500. ***SHASTRI, H. KRISHNA*** **South Indian Images of Gods and Goddesses.** Mardas; 1916.

501. ***SHASTRI, H.G.*** **The so-called Trimurti in Kathalol.** Journal of the Oriental Institute, Baroda; Vol. XVII, No. 4, 1968, pp. 425-127.

502. **The SCalled Trimurti in Kathlal.** Journal of the Oriental Institute, Baroda; Vol. XXII, No. 4, 1968, pp. 425-427, 1 plate.

503. ***SHASTRI, H.K.*** **South Indian Images of Gods and Goddesses.**

Madras; Government Press, 1916, xiii-292 pp.

504. ***SHASTRY, K.N.*** **NILKANTHA A Note on Soma or Soma Skanda.** Shatabdha Kaumudi, Nagpur; Central Museum, pp. 59-62.

505. ***SHENDE. N.J.*** **Aditya or Adityas.** Felicitation Volume presented to V.V. Mrisashi. Edited by T.G. Deshpande and Others. Nagpur; Vidarbha Samshodhan Mandal, pp. 56-86.

506. ***SILVA-VIGIER-ANIL DE*** **The Life of Buddha.** London; Phaidon Press, 1955, 199 pp., 150 plates, 11 colour plates. Review-Lalit Kala, Nos. 3 & 4, April 1956- March 1957, pp. 131-132.

507. ***SINGH, S.B.*** **Syncretic Icons in Uttar Pradesh.** East and West, Rome; Vol. XXIII, Parts III-IV, 1973, pp. 339-346.

508. **Vinayaka Ganapati and His Icons in Uttar Pradesh.** Ropp Lekha, New Elhi; Vol. XLI, Nos. 1 and 2, pp. 85-94.

509. ***SINGH, SARVADAMAN*** **The Elephant and the Aryans.** Journal of the Royal Asiatic Society of Grent Britain, and Ireland, London; Parts I and II, 1963, pp. 1-6.

510. ***SINGH, SHEO BAHADUR*** **Early origin of God Vishnu and Bhagavata Sect.** Kurukshetra Univiersity Research Journal Vol. VII Parts I & II, 1973, pp. 7-10.

511. ***SINGH, UDAIVIR*** **Icon of Garuda from Pinjore.** Kurukshetra University Research Journal Kurukshetra; Vol. L, Parts I IV, January-December 1964, pp. 48-49.

512. ***SISODLA, VISHNU*** **A Jain Goddess from Rajasthan.** East and West, Rome; Vol. XIX, Nos. 3 and 4, pp. 410-412.

513. ***SITARAMAIYA, K.*** **Shaivism and Andhra Desha.** Bhartiya Vidya, Bombay; No. 13, pp. 78-101.

514. ***SIVARAMAMURTI, C.*** **Goddess Lakshmi and Her Symbols.** Journal of the U.P. Historical Society, Lucknow; Vol. XIV, No. 1.

515. ***Nidhis, Sankha and Padhma.*** Bharat Kaumudi, Allahabad; Indian Press, 1945, Vol. II, pp. 949-954.

516. **Composite Figures in Indian Iconography.** Bhartiya Vidya, Bombay; Vol. X 1949, pp. 296-300, 7 plates.

517. **Iconographic Geanings from Epigraphy.** Proceedings of All India Oriental Conference, XIII Session, Nagpur; 1946, Part III, pp. 33-43.

518. **Iconographic Glocanings from Epigraphy,** Arts Asiatiques, Paris, Tome IV, Fasc. I, 1957, pp. 35-70, 31 illustrations.

519. **Geographical and Chronological Factors in Indian Iconography.** Ancient India, New Delhi; No. 6, January 1950, pp. 21-63, illustrated.

520. **An Interesting Gupta Chaturmukha of Surya.** Bulletin of thge Natinal Museum, New Delhi; No. 3, 1972, pp. 1-7.

521. **Goddess Lakshmi and Her Symbols.** Journal of U.P. Historical Society, Lucknow; Col. XIV, No. 1, 1941, pp. 21-24 with 4 plates.

522. **Satarudriya-Vibhuti of Shiva's Iconography.** New Delhi; Abhinav Publications, 1976, Foreword by Prof. G. Tucci. 127 pp., 68 illustrations.

523. **The Weapons of Vishnu.** Artibus Asiae, Ascona, Switzerland; Vol. XVIII, No. 2, 1955, pp. 128-136, illustrated.

524. ***SMITH, V.A*** **The Nataraja Theme in Chola and Subsequent Period.** Roop-Lekha, New Dlhi; Vol. XXVII, No. 2, pp. 4-11, 6 plates (8 figures)

525. **Nataraja Concept in Tamilanadu Art.** Roop-Lekha, New Delhi; Vol. XXVII, No. 1, January 1956, pp. 24-35, 2 plates.

526. **Shiva Nataraja. The Cosmic Dancer.** Roop-Lekha, New Elhi; Vol. XXVI, No. 2, pp. 8-12, 8 illustrations. Stone Scupltures of Nataraja.

527. ***SNELLGROVE, DAVID L.*** **Indo- Tibetan Liturgy and Its Relationship to Iconography.** London; Percival David Foundation of Chinese Art, 1972, Mahayanist Art After 900 A.D., pp. 36-46.

528. ***SNLMONY, A.*** **Two Representations of the Hindu Pantheon and Their Origin.** Journal of the Indian Society of Oriental Art, Calcutta; Vol. I, 1933, pp. 85-88.

529. ***SOMPURA, KANTILAL F.*** **Three Unique Images of Radhanpur.**

proceedings of the All India Oriental Conference, XXV Session Summary paper on sun -worship, Sun-Icons and Sun-Temples in Gujarat.

530. ***SOUNDARA RAJAN, K.V.* Some Iconographic Elements of Pre Mediaval Rajasthan Temples.** Lalit Kala, New Delhi; No 8, December 1960, pp. 15-24, figures 11.

531. **A Devi Cult nucleus at Japat, Rajasthan.** Vishveshwaranand Indological Journal, Hoshiqrpur, Vol. 1, No. 1, March 1963, pp. 130-140.

532. **Nukulish and Linga Polymorphism.** Vishveshwaranand Indological Journal, Hoshiarpur; Vol, II, Part, I, March 1964, pp. 115-122.

533. ***SOUNDARA RAJAN, K.V.* The Chakravarti Concept and the Chakra (Wheel).** Proceedings of All India Oriental Conference, XIX Session, University of Delhi; 1957, summary, p. 117, Also in Journal of the Oriental Research, Madras; Vol. XXVII, Parts I-IV 1960.

534. **Lukulish and Linga Polymorphism.** Vishveshwaranand Indological Journal Hoshiarpur; Vol. II, Part I, March 1964. pp. 115-122.

535. **Some Iconographic Elemens of Pre Mediaeval Rajasthan temples.** Lalit Kala, New Delhi; No. 8, October 1960, pp. 15-24, 11 figures.

536. **Some Iconographic Elements of Pre Mediaeval Rajasthan Temples.** Lalit Kala, New Delhi No. 8 Oct. 1960 pp. 15-24, 24 figures and a map.

537. **The Typology of Anantshayi Icon.** Artibus Asiac, Ascona, Switzerland; Vol. XXIX, No. 1, 1965, pp. 67-82.

538. ***SPAGNOLI, MARIA MARISTTINI* The Symbolic Meaning of the Club in Iconography of Kushana Kings.** East and West, Rome; Vol. XVII, Nos, 3 and 4, September-December 1967, pp. 248-269.

539. ***SPOONER, D.B.* Saptamatrikas.** Journal of the Oriental Institute, Baroda; Vol. XXIV, March-June 1975, Nos. 3-4, pp. 428-435, 1 plate.

540. ***SRIDATTA SHARMA, M.V.* Hanuman.** Vedant Kesari, Madras; Vol. I, II, No. II, March 1966, pp. 487-91.

541. ***SRIVASTAAVA, V.C.* The Solar Cult as Revealed by the Gupta**

Inscriptions. Bhartiya Vidya, Bombay; Vol. XXVII, Nos. 1 and 2, pp. 41-48.

542. **Sun-Worship in Ancient India.** Foreword by Prof. A.I. Basham and Introduction by Prof. G.R. Sharma, Allahabad; Indological Publications, 1972, 463 pp. 32 plates.

543. ***SRIVASTAVA, V.C.*** **Hinduism in Ceylon.** India's Contribution to World Thought and Culture, Madras; Vivekanand Rock Memorial Committee, 1970, pp. 413-421, 7 figures.

544. ***STEPHEN BAYER*** **The Cult of Tara: Magic and Ritual in Tibet.** California; University of California Press, 1973.

545. ***STERN, PHILIPPE*** **A Nagaraja From Mathura.** Journal of the Indian Society of Oriental Art, Calcutta; Vol. III, 1935, pp. 33-35, 1 plate.

546. ***SUNDRAM, T.S.*** **A Rare Icon of Urga Narasingh.** Lalit Kala, New Delhi; No. 5, April 1959, p. 82, 1 plate.

547. ***SWAMI PRAJYANAND*** **Iconography of Indian Music.** Roop - Lekha; New Delhi; Vol. XXXI, No. 2 December 1960, pp. 14-27, On Raga and Raginis.

548. ***TAGORE, ABANIANDRANATH*** **Indian Iconography.** Modern Review, Calcutta; Vol. XV, No. 3, March 1914, pp. 253-281, 29 figures. Translated from Bengali by Sukumar ray.

549. ***TALVAKAR. V.R.*** **Buddhist Motifs in Byzantine Architecture.** Prof. D.B. Poldar Commemoration Volume, Poona; 1950, pp. 176-183, 2 plates.

550. ***TEMPY, K.P. PADMANABHAN*** **Icon in Bronze.** As pieces of Art Rytham, Calcutta; Vol. III, No. 4, New Year Volume, 1956, pp. 215-21.

551. ***THAPALYAL, KIRAN KUMAR*** **Art-motifs on Gupta Seals.** Roop-Lekha, New Delhi; Vol. XXXVII, Nos. 1-2, pp. 30-32, 1 plate.

552. **Elephant and Lion Motif.** A Glyphic Depiction. Rtum, Lucknow; Vol. 1, No. 1, 1969, pp. 121-129.

553. ***THAPARD. R.*** **Icons in Bronze (An Introduction of Indian Metal**

Images) Bombay; Asia Publishing House, 1961.

554. ***THAPER, D.R.*** **Icons in Bronzes, An Introduction of Indian Metal Images, Bombay.** Asia Publishging House, 1961, 171 p, 53 plates. Review-Oriental Art, London; Winter 1961, Vol. VII, No. 4, p. 129 by Douglas Barnett.

555. ***TIWARI, MARUTI NANDAN PRASAD*** **A Note on Some Bahubali Images from North India.** East and West, Rome; Vol. XXIII, Parts III and IV, 1973, pp. 347-354.

556. **A Unique Tirthankara Jian Image from Deogarh.** (Notes). Lalit kala, New Delhi; No. 7, pp. 41-42, plate 15.

557. ***TODDEI, M.*** **An Ekmukh Linga from N. W. F and some Connected Problems** A Study Iconography and Style. East and West, Rome; Vol. XIII, No. 4, Decemer 1962, 22 pp., 28 illustrations.

558. ***TRIVEDI, R.D.*** **Forums of Shiva in Kalidas.** Journal of Indian History, Trivandrum; Vol. XLIV, Part II, Augest 1966, pp. 429-30.

559. ***TRIVEDI, S.D.*** **An Interesting New Surya Image in the Lucknow Museum.** Journal of the Oriental Instiute, Baroda; Vol. XXII, Nos. 1 and 2, 1972, pp. 150-152.

560. ***TUCCI, G.*** **Earth as Conceived of in Indian and Tibeton Religions with special Regard to the Tantras** Eranos, Vol. XXII, No. 6.

561. ***TUCCI, GIUSEPPE*** **Buddism.** Encyclopaedia of World Art, New York; Mac Graw Hill Book Co. Inc., 1959, Vol. I, pp. 670-703 with a detailed bibliography, illustrations, plates pp. 375-378 and 6 figures in the text.

562. **The Theory and Practice of Mandala.** London Rider and Co., 1961, ix-147 pp., 4 plates. Review - Oriental Art, New Series, Winter 1961, Vol. VII, No. 4, pp. 197-98.

563. ***TUCCI, GRIUSSEPPE*** **Rati Leela; An Interpretation of the Tantrik Imagery of the Temples of Nepal.** English translation by James Hogarth. Geneva; Nagal Publishgers; 1969, 165 pp., colour and monochrome plates.

564. ***UPENDRA MOHAN*** **Deveta Murtiprakaranam and Rupamandana.** Calcutta; Metropolitan Printing and Publishing House, 1936, 70, 8, 187 and 446 pp.

565. ***VADER, V.H.*** **Vamana or the Dwarf Incrnation and Its Vedic Origin.** Orissa Historical Research Journal Vol. VII, Parts III-IV, pp. 221-224.

566. ***VENKATARAMAYYA, M.*** **A Chaturbhuj Linga from Sirpur, Raipur District, Madhya Pradesh.** Journal of Indian History, Trivandrum; Vol. XL, Part I, 1962, 18 pp., 28 illustrations.

567. **An Inscribed Vaishnava Image of 2nd Century B.C. from Mahlar, Bilaspur District, Madhya Pradesh.** Journal of the Oriental Research, Madras; Vol. XXIX, Parts I-IV, 1960, pp. 35-40, issued in 1963.

568. ***VENKATESHWARA, S.V.*** **Vedic Iconography.** Rupam, Calcutta; Vol. XI, II, XLIII and XLIV Aprial, July and October 1930, pp. 21-27. Summary Published in Proceedings of All India Oriental Conference, V Session, Lahore; 128, p. 21.

569. ***VERMA, G.R.*** **Suryat-Vishnu Worship in Andhra.** Journal of the Andhra Historical Research Society, Vol. XXIX. parts I and II, 1963-1964 pp. 69-72.

570. ***VERMA, S.B.*** **Origin and Development of Image Worship in India.** Proceedings of All India Oriental Conference, XVII Session, Ahmedabad; 1953, p. 137.

571. ***VIDYA PRAKASH*** **A Unique Multihead Icon of Vishnu and its Significance.** Journal of the Oriental Institute, Baroda; Vol; XVII, 1967, p. 93-99, 1 palte.

572. ***VIDYABHUSHANA, AMULYA CHARAN*** **An Iconography Note on Agni.** Modern Review, Calcutta; January 1930, pp. 129-133, 2 illustrations.

573. ***VIDYALANKAR, ABANINDRA KUMAR*** **Nataraja Shiva.** Madhya Pradesh Sandesh, Gwalior; Vol. LXVIII, No. 11-12, pp. 7-8.

574. ***VIPRADAS, Y.R.*** **Agni in the Rigveda.** Proceedings of the All India Oriental Conference, XVIII Session, Annamalai Nagar; 1955, pp. 19-20.

575. ***VOGEL, J. PH.*** **The Ghoose in Indian Literature and Art.** Leyden; Kern Istitute, viii-76 pp., 12 plates, 12 illustrations. Also in Art and Letters, London; Vol. XXVIII, 1953, pp. 17-24, 2 plates.

576. **The Woman and Tree or Shalbhanjika in Indian Literature and Art.** Acta Orientalia, Vol. VII, 1929, pp. 201, 3 plates.

577. **Iconographical Notes on the Seven Pagods (Mahabalipuram).** Archaeological Survey of India, Annual Report 1910-11, Calcutta; Superintendent, Government Printing Press, India, 1914 pp. 49-62, plates 25-32.

578. **Notes on a Stone-Image of Agni.** the God of Fire. Indian Antiquary, Bombay and London; Vol. LXII, 1932, pp. 228-232, 3 plates.

579. ***VORA, M.P. AND DHAKY M.A.*** **The Gods of Mahayana Buddhism.** Burlingotn Magasine, London; Vol. XXVII, 1915, pp. 139-141, 1 plate.

580. **The Indian Origin of the Buddha Image.** Journal of the American Oriental Society, New Delhi; Vol. XLVI 1926, pp. 165-170.

581. **The Invention of the Buddha Image.** Ontasiatsche Zeitschr, Berlin and Leipzig; Vol. X, 1924, pp. 51-55.

582. **The Origin of Buddha Image.** Art Bulletin, Vol. IX, No. 4, 1927, 42 pp., 73 plates. Also, New Delhi; Munshi Ram Manohar Lal, 1972, 46 pp. 73 plates.

583. **Some Sources of Buddhist Iconography.** B.C. Law Volume, Calcutta; Indian Research Institute, 1945, Part I, pp. 469-76.

584. **The Webbed Finger of Buddha.** Indian Historical Quarterly, Calcutta; Vol. VII, 1931, pp. 365-366.

585. ***WADDILL, L.A.*** **Amitayus or Aparimitaus.** Encyclopaedia of Religion and Ethics, New York; 1959, 4th edition. Vol. I, p. 386.

586. ***WALDSCHMIDT, ERNEST*** **A Contribution to Ragamala**

Iconography. Bhartiya Vidya, Bombay; Vol. XXXXI, Munshi Indological Felicitation Volume, January 1963, pp. 278-302.

587. ***WARD, WILLIAME E.*** **Select Buddhist Symbols in Singhalese Decorative Art.** Artibus Asiae, Ascona, Switzerland; Vol. XIII, No. 4, 1950.

588. ***WELSON, T.*** **The Swastika.** New Delhi; Oriental Publishers, 1973, 258. xi pp, plates 26 with many line-drawings in the text. Translated by jamana Das Akhtar into English.

589. ***WHITEHEAD, R.B.*** **The So-called Sun-God of Mathura.** India Antiqua A Volume of Oriental Studies presented to Dr. J. Ph. Vogel, Leyden, E.J. Brill, 1947.

590. ***WILLIAMS, JOANNA*** **Two New Gupta Jain Images.** Oriental Art, London; Vol. XVIII, No. 4, 1972, pp. 378-80.

591. ***YASHODA DEVI*** **Vamana Trivikrama.** Journal of Indian History Trivandrum; Vol. XLIII, Part III, December, 1965, pp. 883 ff.

نمایه

ب

پ

ت

ج

خ

د

ر

م

ن

و

ی